

社会科学方法论

跨学科的理论与实践译丛

丛书主编 应 奇

跨越边界的哲学

挪威哲学文集

[增订版]



Philosophy
beyond Borders

[挪] 奎纳尔·希尔贝克 (Gunnar Skirbekk) 童世骏 等◎编

童世骏 郁振华 等◎译



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

*Philosophy
beyond Borders*



上架建议 © 人文社科·哲学

ISBN 978-7-308-15913-5



定价：98.00元

社会科学方法论

跨学科的理论与实践译丛

丛书主编 应 奇

跨越边界的哲学

挪威哲学文集

[增订版]

*Philosophy
beyond Borders*

[挪] 奎纳尔·希尔贝克 (Gunnar Skirbekk) 童世骏 等◎编

童世骏 郁振华 等◎译



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

跨越边界的哲学:挪威哲学文集:增订版 / (挪)
奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)等编;童世骏等
译. —杭州:浙江大学出版社,2016.8

(社会科学方法论:跨学科的理论与实践译丛/应奇
主编)

书名原文:Philosophy beyond Borders: An
Anthology of Norwegian Philosophy
ISBN 978-7-308-15913-5

I. ①跨… II. ①奎…②童… III. ①哲学理论—挪
威—文集 IV. ①B533-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 116258 号

浙江省版权局著作权合同登记图字:11-2016-142 号

跨越边界的哲学:挪威哲学文集(增订版)

[挪]奎纳尔·希尔贝克 童世骏等 编

童世骏 郁振华等 译

-
- | | |
|-------|---|
| 丛书策划 | 王长刚 |
| 责任编辑 | 陈佩钰(yukin_chen@zju.edu.cn) |
| 责任校对 | 余月秋 |
| 封面设计 | 卓义云天 |
| 出版发行 | 浙江大学出版社
(杭州市天目山路148号 邮政编码310007)
(网址: http://www.zjupress.com) |
| 排 版 | 浙江时代出版服务有限公司 |
| 印 刷 | 浙江海虹彩色印务有限公司 |
| 开 本 | 710mm×1000mm 1/16 |
| 印 张 | 36 |
| 字 数 | 471千 |
| 版 印 次 | 2016年8月第1版 2016年8月第1次印刷 |
| 书 号 | ISBN 978-7-308-15913-5 |
| 定 价 | 98.00元 |
-

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行中心联系方式 (0571)88925591; <http://zjdxcs.tmall.com>

受 浙江大学文科高水平学术著作出版基金 资助
中央高校基本科研业务费专项基金

“社会科学方法论：跨学科的理论与实践”译丛
丛书主编 应奇

丛书编委（中文人名按姓氏音序排列）

James Bohman Gunnar Skirbekk

Philip Pettit Stephen P. Turner

陈嘉明 冯 钢 韩水法 刘 擎 罗卫东 渠敬东

盛晓明 童世骏 郁振华 张庆熊 张旺山

总 序

主要由马克斯·韦伯的同名工作确立其卓著声誉和研究传统的社会科学方法论问题,其学理层面的渊源其实应当追溯到新康德主义者在一个多世纪之前对于自然科学与精神科学之异同的方法论辨析,而其规范层面的驱动力则是由早期现代性向晚期现代性过渡中呈现的社会科学地位问题所折射出来的现代社会对于社会和人想象的转换。就这个研究传统在 20 世纪下半叶的展开而言,从实证主义向后实证主义的转变是特别值得重视的,正是这个转变及其产生的持续效应,不但破坏了人文科学和自然科学之间固有的、本质主义的区分,而且推动了社会科学之研究逻辑从聚焦于行动、理由和原因到聚焦于规则、合理性和说明的转化。如果说,后实证主义转变所促成的历史和实践的转向已经把社会科学置于当代科学认识论和科学哲学的中心,那么居今而言,社会科学方法论这个本是由跨学科的问题意识所衍生的理论问题本身却已经泛化成了一种跨学科的实践,一个只有通过与社会科学的合作才能完成的计划。

社会科学方法论这个论题下的著述,国内学界多年来一直都不乏关注,例如,新康德主义者李凯尔特的《文化科学与自然科学》,韦伯的《社会科学方法论》,温奇的《社会科学的观念及其与哲学的关

系》，都已经有了中译本，有的还不止一个译本。但是迄今为止，还没有一套大型的译丛，能够按照这个研究传统本身的脉络，系统地呈现其发展演变至今各个阶段和流派最有代表性的著作。本译丛将紧紧围绕这个论题的跨学科特质，甄选以下三个层次或方向上的重要著述，请国内学有专长的成熟译者精心翻译成中文出版：一是在元理论层次的工作，我们将遴选近百年来社会科学方法论上的经典之作，同时将把目光投注于当代最前沿的工作；二是跨学科意识和方法论在某一门或若干门具体人文社会科学中得到集中体现的成果，例如行为主义与后行为主义之于政治学形态的变化，理性选择理论之于社会学和经济学的适用性，交往行动理论在伦理学和法学上的运用；三是具体的跨学科实践，这方面的重点将是那些无论在方法论上还是在规范含义上都具有示范作用的具有广泛影响的个案研究。

目前入选的著作旨在集中展现后实证主义转向对社会科学方法论问题的塑造性影响，这是长期以来国内西学译介中的一个巨大盲点。从理论基础而言，后实证主义发端于20世纪50年代美国哲学家奎因对于经验论之两个教条的著名批判，而其基本的理论信条实际上可以追溯到维特根斯坦的后期哲学。这种转变明显地影响到了社会科学方法论的探讨路径，例如目前几乎已经成为经典作品的温奇的《社会科学的观念及其与哲学的关系》就是把维特根斯坦的后期哲学观念推广到社会科学方法论研究上的一个典范。就社会科学哲学这个领域而言，温奇的著作得风气之先。正是在上述转向和潮流之下，社会科学方法论这个理论问题本身逐渐衍化成了一种跨学科的实践，这不仅是指，后实证主义所传递的方法论意识迅速辐射和渗透到各学科例如伦理学、政治学、经济学研究当中，超越和突破了实证主义的藩篱和局限；而且是指，社会科学方法论问题（其核心部分就是所谓社会科学哲学）本身成了凝聚和整合跨学科研究成果的一个平台。

多年来，浙江大学在跨学科研究上做出了持续的投入，也获得了

相当的声誉。得到浙江大学文科高水平学术著作出版基金的支持，目前设计的这个译丛既真实地反映了我们对于跨学科研究之重要性的认识，也希望能够自觉地回应已经蓬勃开展的跨学科实践。更为重要的是，我们还试图通过这个译丛努力呈现跨学科理论与实践背后真实的问题意识，使得社会科学方法论这个看似边缘的论题成为人文社会科学最新进展的聚焦点；同时也将通过这个译丛自身的立意、宗旨和品质，塑造和确立它在国内蓬勃开展的西学译介事业中的独特地位。

应 奇

2016年3月

编者说明

本文集的编辑委员会包括如下成员：挪威卑尔根大学科学论中心[the Center for the Study of the Sciences and the Humanities (SVT) at the University of Bergen]的拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland)、尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje)、哈罗德·格里门(Harald Grimen)、奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)，以及华东师范大学的童世骏。其中，奎纳尔·希尔贝克为项目协调人。

编辑委员会感谢卑尔根大学人文学院和 L. Meltzer 基金会对本项目的宝贵支持，感谢所有作者的善意合作，感谢先前的出版者允许重印文集集中的文章。

奎纳尔·希尔贝克

目 录

奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)

导 言	1
-----------	---

阿恩·内斯 (Arne Næss)

怎样对知识对象和知识内容作行为描述?	15
--------------------------	----

不同总体观点之比较	30
-----------------	----

说到底只能有一个有效的总体系统?	43
------------------------	----

浅层生态运动和深层—长期生态运动论纲	57
--------------------------	----

汉斯·谢尔瓦姆(Hans Skjervheim)

客观主义和对人的研究	63
------------------	----

雅可比·梅里奥(Jakob Meløe)

行动者及其世界	89
---------------	----

K. E. 特伦诺伊 (Knut Erik Tranøy)

研究的规范:作为规范性体系的方法论	111
-------------------------	-----

达格芬·弗莱斯达尔(Dagfinn Føllesdal)

向分析哲学家介绍现象学	126
-------------------	-----

英格蒙德·古尔维依(Ingemund Gullvåg)

合理性和客观性的条件	143
------------------	-----

奥顿·奥夫斯蒂(Audun Øfsti)	
作为反思的观察:对内斯早期哲学的一个评论	157
杨·埃尔斯特(Jon Elster)	
市场与论坛:三种政治理论	187
奥农德·哈伽(Anund Haga)	
社会科学与博弈理论	217
杨·海勒斯尼斯(Jon Hellesnes)	
解释学和日常理解	239
谢尔·S. 约翰内森(Kjell S. Johannessen)	
遵循规则、非转译性理解和默会知识	266
托雷·诺顿斯坦(Tore Nordenstam)	
从“是”到“应当”——演绎还是阐明?	297
拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland)	
从进化认识论到先天生活世界	310
尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje)	
汉斯·尼尔森·豪格与资本主义精神	332
哈罗德·格里门(Harald Grimen)	
合理的分歧和认知的退让	353
奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)	
情境语用学与普遍语用学	
——实践学的语用学与先验语用学的相互批判	383
安妮·格兰贝格(Anne Granberg)	
海德格尔之生活世界的分析:一种劳作的存在论?	
——关于德雷弗斯对《存在与时间》的实用主义式解读	
的一些批判性评论	430
希尔婕·拉文图(Silje Langvatn)	
罗尔斯政治自由主义的重构	456

罗杰·斯特兰德(Roger Strand)

怀疑已被消除	489
参考书目	501
人名索引	549
主题索引	555
译后记	559

导 言

奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)

1997年,卑尔根大学科学论中心(SVT)的五位学者——拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland)、尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje)、哈罗德·格里门(Harald Grimen)、奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)与童世骏——合编了一本英文论文集,收录了挪威哲学家自1936年至1996年的六十年间写就的一些论著。此举缘于卑尔根大学与华东师范大学合作的东亚与欧洲的文化现代化研究项目,该项目正式成立于1994年,取名“马可·波罗”。

两年后(1999年),该书的中文版问世。多年来,中挪学者在“马可·波罗”项目框架下,开展了卓有成效的亲密合作。如今,编者们想通过修订这本论文集的方式,将1996年之后,即1996—2016这二十年的一些成果选编进来,向“马可·波罗”这一独具特色的学术合作项目致敬。

现在,修订版即将出版,其中新收录了安妮·格兰贝格(Anne Granberg)、希尔婕·拉文图(Silje Langvatn)与罗杰·斯特兰德(Roger Strand)这三位作者的三篇近作。借此机会,编者们对中挪两

国学者在“马可·波罗”项目中的出色合作表示祝贺。

这本论文集选编了挪威哲学家们从1936年到1996年间所写的一些文章，它缘起于挪威哲学家和中国哲学家在文化现代化的理论方面的合作研究。这一合作的正式框架是一个被称为“马可·波罗”的研究项目，它是由卑尔根大学和华东师范大学的哲学家们建立起来的。在我们的中国方面的合作编者童世骏教授从1988年到1994年对卑尔根大学的定期访问期间，这种合作就开始了。¹这个项目包括人员的互访和著作的相互出版，这本论文集就是这一制度化的合作的一个组成部分。因此，本书对作者和文本的选择也是由这一项目的视野所决定的。

作为这一项目的参与者，同时也是这本论文集的编辑者，我们感到中国哲学家和挪威哲学家之间的这种合作是十分激动人心的，我们希望这本论文集的读者能够和我们一起分享这种跨越国界的哲学对话的乐趣。

然而，我们将面对一个关键性的问题：为什么以及如何使中国读者对这样一个选集感兴趣？作为编者同时也是作者，我们不敢自称毫无偏见，但是，为了对这一计划以及我们对文本的选择作出辩护，我们还是应该给出一个解答。也许，为了对在中国出版挪威哲学家的著作这种构想作出辩护，以下这些起码是可以说的：和其他的北欧国家一样，挪威在地缘政治和地缘文化上，以许多不同的方式“介于”欧洲大陆和英国之间，用哲学的术语说，“介于”大陆哲学和分析哲学之间。或者说，至少这一点曾经是事实：战后挪威哲学的历史，也是这一传统的鸿沟如何被作为主题加以讨论并在很大的程度上得到克服的历史。当然，这种进展在好几个国家都发生了（在联邦德国，这种倾向出现得比较早，随着传统的分析哲学被宣告终结，以及后经验主义哲学的扩张，这种倾向常常以后现代主义的面目出现在整个英语世界之中）。然而，在挪威，这种调和的工作很早就已经开始了，早

于绝大多数的地区,²而且,即使它和国际性的讨论有密切关系,它也有其自身的特色。在我们看来,这一点就已经是向非欧洲读者提供这一时期挪威哲学讨论的一个选本的一个理由了。

进而言之,和其他的北欧国家一样,挪威是一个人口规模不大的欧洲国家。一些较大的欧洲国家如德国、英国和法国,可以在较大程度上允许自己在文化上和语言上多多少少全心全意地专注于他们自己的民族传统,而一些较小的民族则必须和所有人进行交流,包括文化上的交流——条件不允许他们从自己文化传统之内非反思地看待自己和看待他人,而必须出入不同的文化、不同的语言,学会从内和外两个角度来看待自己 and 他人。在某种意义上,这种在结构上具有强制性的自我反思和角色承当是相当令人难堪的;但在另一种意义上,比如,当欧洲以外的哲学家们在寻找既能够对欧洲哲学作熟门熟路的解释,又能够不局限于某个特定民族传统的人的时候,它也许会变成一种优点。这至少是本论文集编者的想法,并以此来为向欧洲以外地区的读者介绍挪威哲学这一想法提供根据。

最后的、也是最重要的问题,是文本的质量问题。我们把这个问题留给读者自己去判断。

也许有人会问:这一选本是否具有代表性?对这一问题,兼为作者的编者也应该谨慎地回答,但是基本上可以作一个简单的回答:本论文集所选的作者和文本并不代表挪威哲学在过去60年中所发生的一切。在过去的几十年中,曾有那么多的哲学家³和哲学思潮,因此,对于任何一个篇幅不大的选本提出代表性的要求,没有太大的意义。另一方面,对于选择早期相对具有代表性的作者,也许有一种普遍的共识,尽管还可以加入其他一些作者的名字。对于最近一个时期,对作者的选择完全取决于这样一个事实,即这本论文集旨在从“马可·波罗”项目的框架之内推进一种哲学对话。对过去10—15年间的作者和文本的选择反映了这样一种情况:选择这些作者和文本的目的在于推进参与这个项目的中挪两国哲学家之间的这种

对话。

我们要补充的是，在这本论文集中，文本选择的标准不仅仅是某种抽象意义上的代表性，而是这样一种意图，即展开各种在讨论过程中具有相互联系的那些文本。

在讨论入选文本之前，我们要对阿恩·内斯（Arne Næss，1912—2009）作一个简要的介绍。从20世纪30年代后期一直到战后，在复兴挪威哲学方面，内斯无疑扮演了一个重要的角色。

在30年代中期，内斯来到维也纳，在那里他有选择地参与了“维也纳小组”的逻辑实证主义者的讨论班，内斯感到他们的经验主义不够充分，即这些哲学并不通过从事（提倡）经验的研究，以期清楚地、准确地理解自己的语言。⁴ 这导致了经验语义学的奥斯陆学派的产生，⁵ 其代表作之一便是《非专业哲学家心目中的真理》（Næss，1938），它基于对非哲学人员在谈论真理时所持的理解的经验研究。在维也纳其间，内斯撰写了他的关于“知识和科学态度”的博士论文 [*Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*, 1936, 英格蒙德·古尔维依 (Ingemund Gullvåg) 将其英译为《作为一种行为的科学》]，该文试图通过对科学行为作客观主义的描述来刻画科学认识。

内斯的经验主义以及他对人类行动做客观主义描述的努力，引起了整个战后时期的激烈争论。但是，在他的博士论文中，内斯就已经表明（参见内斯，1936年的结束语），他基本上持一种颇有怀疑主义色彩的立场。在其后的讨论中，内斯自己也参与了对作为一种哲学立场的经验主义的瓦解，而转向一种（皮浪式的）自我反思的怀疑主义，最后走向一种多元的可能论（参见《对总的观点、真理和知识的反思》，1959；《科学事业的多元论的可能论方面》，1972；《怀疑主义》，1968；以及英格蒙德·古尔维依翻译的《哪一个世界是实在的？》，1969）。在许多方面，这一转变类似于（后来发生的）分析哲学从库恩（Thomas Kuhn）到费伊阿本德（Paul Feyerabend）、从后期维特根斯

坦(Ludwig Wittgenstein)到罗蒂(Richard Rorty)的一般的转变。但是,不管他早期的怀疑主义和后来的可能论,也不管他会关于科学的经验主义解释以及在一个现代社会中制度化的科学所产生的破坏性后果(如生态破坏)提出怎样的批评,内斯始终是一位开放的科学研究的拥护者。他是绝不会乐滋滋地参加像罗蒂这样的后现代主义文本读者的文学性对话的。作为一个心灵开放的可能论者,他始终是一个科学研究——即使不是戒律森严的科学——的快乐的支持者,也就是说,他一直是受哲学启蒙了的探究(inquiry)⁶的热情爱好者。

从以后的发展来看,内斯显然从来就不仅仅是或不纯粹是一个经验主义者;他哲学上所爱的首先是斯宾诺莎(Baruch de Spinoza)——混合存在主义和生命哲学意味的斯宾诺莎。在这方面他受到了他的老朋友和同事彼得·维塞尔·扎普佛(Peter Wessel Zapffe)的影响(但内斯从未接受过他的进化的乐观主义)。因此,当内斯逐渐脱去了他的经验主义外衣之后,他最终又以一个斯宾诺莎主义者的面目出现了——作为一个“生态哲学家”,一个“深层生态学家”[除了选入本论文集的他的早期论文,还请参见内斯于1989年发表的著作《生态学、共同体和生活方式》,还有他的论文《深层生态学“八点”之修正》,载乔雷奇·塞勒斯(George Sessions)编《面向21世纪的深层生态学》,波士顿,1995]。起源就是未来——那位黑森林哲人如是说。

内斯的生态学承诺既是理论的也是实践的,他对伦理问题或者政治问题的关切并不局限于环境问题上。二战期间及之后,他阐发了一种非暴力的伦理学,这项工作把他引向了甘地和印度哲学(《甘地和核战争》,1965;《梵语常识》,1974;《甘地和团体冲突》,1974)。他将其非暴力的伦理学扩展到战后关于和平与核裁军的条件的各种讨论之中,还进一步扩展到他的深层生态学之中。在战后较早的一个时期里,内斯是发起对全权主义人格和政体进行心理学的和社会

科学的经验研究，以期对之有一个更好理解的人之一。而且，联合国还委托他对民主的概念（或者关于民主的各种概念——内斯更倾向于这么说）作一番语义学的研究（内斯等，《民主、意识形态和客观性：对意识形态争论的语义学研究和认知分析》，1954）。在此过程中，他对现代西方社会的批判态度加强了。在有些阶段，内斯开始了对中国哲学的认真研究（作为例子可参见他和阿拉斯泰尔·汉奈（Alastair Hannay）合编的《中国哲学入门》，1972；《毛泽东：群众在从事哲学》，1974；《介于文化和反文化之间的科学》，1975）。

最后，内斯阐述语义学的结果不仅是一本关于“解释和精确性”的理论著作（内斯：《解释和精确性》，1953），而且是几十年内所有大学生都必须学习的一门课程：为了抵制公共生活中的非理性主义，所有的大学新生都受到在发现语义混淆的技巧方面的训练（《交往和论证》，1981）。在相当长时间里，起码一直到70年代，几乎所有挪威哲学家都深受这种语义学怀疑主义的影响，其结果常常使它成了他们的第二天性。

我们将内斯早期关于“作为一种行为的科学”的著作（Næss, 1936）的前五段作为本论文集的开篇。这种旨在对科学行为作客观主义描述的尝试所引起的争论，把内斯引向了他的可能论，以及对经验主义的公开批判。在本论文集中，我们从他后期的一本著作，即《哪一个世界是实在的？》（Næss, 1969）中，选了一个体现这种可能论立场的文本。从内斯著作中选出的最后一个文本是一篇关于深层生态学的经典性的短文。

汉斯·谢尔瓦姆（Hans Skjervheim, 1926—1999）是内斯对人类行动作客观主义描述的主张的最激烈的反对者之一。他在其论文《客观主义和对人的研究》中（最早发表于1957年，后来于1959年作为奥斯陆大学“哲学问题系列”丛书的一种出版，最后于1974年发表在《探究》杂志上），主张“理解”（Verstehen）对关于人的研究的重要性。在本论文集中，我们选了这篇论文的第一部分。通过这篇论文

以及他在以后各种争论中的许多论著和讲演,谢尔瓦姆为哲学和关于人的科学中的一种现象学的和解释学的研究进路作了辩护,对不仅存在于哲学中,而且存在于社会科学,以及基于对这些科学的实证主义理解的社会各行各业的实践中的实证主义倾向作了批评(作为例子可参见《参与者和旁观者》,1957;《意识形态分析、辩证法和社会学》,1970),这种批评进而演化成对工具主义和技术统治论的广泛批评(参见《哲学与民主》,1992)。

在整个 60 年代,有许多年轻的哲学家追随着谢尔瓦姆,如奥顿·奥夫斯蒂(Audun Øfsti)、奎纳尔·希尔贝克和达格·奥斯特贝格(Dag Østerberg)。奥斯特贝格既是哲学家也是社会学家,在将萨特(Jean-Paul Sartre)的哲学引进挪威甚至整个北欧这一方面,他起到了重要作用。

通过他在各种论坛上的众多谈话和讨论,谢尔瓦姆对比他年轻的学者和知识分子产生了深刻的影响,其中既有哲学家也有社会科学家,甚至还有学院以外的公共领域的学者。

谢尔瓦姆曾在德国做过多年研究工作,是二战后复兴“大陆”哲学的主要人物之一,其他重要的人物还有艾基尔·A. 维勒(Egil A. Wyller)、阿斯比昂·阿恩斯(Asbjørn Aarnes)、古托姆·佛洛依斯塔德(Guttorm Fløistad)和拉斯·洛尔·郎斯勒特(Lars Roar Langslet)。“大陆”这个术语是打引号的,因为逻辑经验主义曾是一种维也纳特产,还因为“大陆”哲学的拥护者,如谢尔瓦姆,多半从不采取古典的德国式(或法国式)写作方式。分析哲学在论证方面的优点,也广泛地被这些哲学中现象学进路和解释学进路的倡导者们所认同。

这后一点,在雅可比·梅里奥(Jakob Meløe, 1927—)那里尤其引人注目。梅里奥也反对内斯式的对行动的客观主义描写的尝试。我们为这本论文集选了他的一篇论文,《行动者及其世界》(1970)。通过对实例的细致分析以及主张联系其背景对行动进行一

种“实践学的”描述，梅里奥试图表明这样一种描述的必要性，它既克服客观主义（行为主义）的描述，又克服一种用对意向的指称加以补充的客观主义描述。梅里奥由此也试图证明，一种对这类行动的前提条件的分析如何是可行的，这样就对“偶然的必然性”（contingent necessities）（以及在此意义上的一种弱的先验推理）进行了辩护，反对一种（早期内斯那里可以找到的）终点开放的可能论。从这个角度出发，梅里奥〔以及他的追随者如卡尔·埃利克·库尔（Carl Erik Kuehl）〕对后期维特根斯坦和早期海德格尔（Martin Heidegger）的某种共同立场作出了一种原创性的阐述。把他的这类工作称作是分析哲学还是现象学，在很大程度上不过是一个趣味问题，也许可以把它称作分析的现象学。作为一种现象学，它是一种着手做了的现象学，而不是一种只谈论如何做现象学研究而不实际做的提纲性的现象学。

和谢尔瓦姆一样，梅里奥也有不少活跃的追随者，他们继续了他对后期维特根斯坦的研究，并且特别是联系人文学科和艺术来进一步发展这项工作。著名的有谢尔·S. 约翰内森（Kjell S. Johannessen）和托雷·诺顿斯坦（Tore Nordenstam）（在入选本论文集的作者中可以找到他们），以及哈罗德·约翰内森（Harald Johannessen）和维果·若斯瓦尔（Viggo Rossvaer）。

内斯、谢尔瓦姆和梅里奥都是奇魅式的人物，他们通过口头讨论对他们的追随者（和反对者）所产生的影响，不亚于他们的著作所产生的影响。他们在各种讨论班和会议上，在公共咖啡馆和私人寓所里参与一种真正的“哲学的实践”。从这方面说，从50年代后期到70年代的讨论有一种苏格拉底式的意味。由于这个原因，这段时期哲学发展中一个重要部分没有被现有的文本所包含。

克努特·埃力克·特伦诺伊（Knut Erik Tranøy, 1918—2012）是在英国和美国受的哲学教育。二战中，一批挪威学生于1943年秋在奥斯陆大学被集体逮捕，之后被送往德国的集中营，特伦诺伊就是

其中之一。因此,他对政治和伦理问题的兴趣是根深蒂固的。他接受了分析哲学的训练,较早地从元伦理学转向了伦理学(参见他在剑桥大学的博士论文《论规范体系的逻辑》,1953),后来又从伦理学转向了应用伦理学(比如《科学—社会力量和生活方式》1986;《我们时代的医疗伦理学》,1991)。特伦诺伊不仅从逻辑的角度看待科学,而且把它看作一种行动,十分重视内在于这种行动的各种规范,在本论文集所选的文本《研究的规范:作为规范性体系的方法论》中,就可以看到这种研究的进路。

达格芬·弗莱斯达尔(Dagfinn Føllesdal, 1932—)在哈佛求学[师从蒯因(W. V. O. Quine)],从这方面说,他接受了分析哲学的训练,但同时也曾广泛地研究现象学,特别是胡塞尔(Edmund Husserl)。在本论文集收入的论文中,他的《向分析哲学家介绍现象学》(1972)——代表了克服这两个学派之间隔阂的一条途径。

英格蒙德·古尔维依(Ingemund Gullvåg, 1925—1998)在内斯的影响下开始了其学术生涯,但是逐渐地,他发展出了一种分析地讨论——用他的入选本论文集的论文(发表于1985年)的题目来说——“合理性和客观性的条件”的语用哲学。在这个领域中,就其试图对一般的行动,尤其是对认知行动的前提条件获得更好的洞见而言,古尔维依提出的问题和阿佩尔(Karl-Otto Apel)、哈贝马斯(Jürgen Habermas)的普遍语用学的问题颇相类似。但是,他的研究方式明显地带有他在分析哲学方面所受训练的印迹。

杨·埃尔斯特(Jon Elster, 1940—)在他丰富的学术生涯中,从方法论的个体主义和社会选择理论出发,在介于哲学和关于人的科学之间的领域中进行了广泛的研究。在本论文集中,我们选择了他的一篇论述市场和公共空间之间关系的文章:《市场与论坛:三种政治理论》(1982)。埃尔斯特曾卷入了各种不同的争论,如关于马克思主义的有意义的东西和无意义的东西的争论(《理解马克思》,1985),关于功能主义说明之方法论地位的争论(《说明和辩证法》,1979)。

在挪威的背景中，埃尔斯特的方法论的个人主义受到了奥农德·哈伽(Ånund Haga, 1943—)这样的人的批评，哈伽为社会科学中一种辩证的主体间性进行辩护。他的入选文本的题目是《社会科学与博弈理论》(1991)。

从 50 年代开始，来自德、法的现象学重新获得活力，与此相连，存在主义，特别是海德格尔和萨特式的存在主义，在挪威哲学界颇有影响。杨·海勒斯尼斯(Jon Hellesnes, 1939—)是对这些活力作出创造性阐述的哲学家之一。和绝大多数他这个年龄的哲学家一样，海勒斯尼斯接受的也是分析哲学的训练。但是和他的绝大多数同行不同，他常常用文学的形式来表达他的思想，既写随笔也写小说——确切些说，文学随笔和哲理小说(从 1968 年的随笔《自我知识和陌生的心灵》到 1986 年的小说《后现代的学院》)。这里，我们选了他的一篇讨论解释学和日常生活经验的文章《解释学和日常理解》。

在那些最初经过梅里奥的中介而受后期维特根斯坦影响的哲学家中，我们选了谢尔·S. 约翰内森(Kjell S. Johannessen, 1936—)和托雷·诺顿斯坦(Tore Nordenstam, 1934—)。他们都从这种维特根斯坦式的视角出发，对美学进行了广泛的研究，并且对这种哲学视角本身进行了阐述。正如我们可以在其入选本论文集的文章《遵循规则、非转译性理解和默会知识》中所能看到的那样，约翰内森对实践和默会知识的思想作出了精妙的阐释(1990)。诺顿斯坦对伦理推理作了精妙的阐释，为此他既批判其他立场，如我们可在其入选论文《从“是”到“应当”——演绎还是阐明?》中看到的那样，他也致力于阐发一种语境化的伦理学(如《苏丹人的伦理学》，1968，此书是他在喀土穆生活了 5 年之后所作)。

拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland, 1947—)受过哲学训练，也受过物理学和工程技术方面的教育，去过德国、加拿大和美国，也去过吉隆坡。他的领域是自然科学和技术的认识论方面和规范方面。在其入选论文中，他阐述了在技术、几何学和生活世界的相互关

系中来研究各认知方面的一种现象学进路：“从进化认识论到先天的生活世界”(1994)。

尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje, 1947—)的研究领域是政治哲学与人文学科和社会科学的哲学。所选的论文《汉斯·尼尔森·豪格(Hans Nielsen Hauge)与资本主义精神》(1994),讨论的是文化现代化和经济现代化之间的相互作用,是对从18世纪后期到19世纪早期在挪威推进“资本主义精神”的汉斯·尼尔森所作的一个“韦伯(Max Weber)式”的研究(尼尔森相当于韦伯的研究中的加尔文(Jean Calvin),尽管他更加重视团体之团结的集体伦理,而相对淡化了对个人主义的和“占有性的”伦理的强调)。

在很大程度上,哈罗德·格里门(Harald Grimen, 1955—2011)和吉列尔拥有相同的研究领域,虽然他把重点放在行动理论和罗尔斯(John Rawls)的政治思想上。在本论文集集中,我们选了他的《合理的分歧和认知的退让》(1994)。

奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk, 1937—)深受维特根斯坦式的实践学与批判理论和普遍语用学的影响。其入选论文《情境语用学和普遍语用学》(1990, 1996 修订)试图融合这两种研究进路,并试图弥合分析哲学和大陆哲学之间的鸿沟。在“马可·波罗”项目合作框架内,继《跨越边界的哲学》中译本(1999年)之后,希尔贝克的如下著作也被陆续译为中文出版:《西方哲学史》(奎纳尔·希尔贝克与尼尔斯·吉列尔合著,2004年中文初版,2016年中文修订版),《时代之思——现代挑战与哲学回应:跨文化对话文集》(2007年中文版),以及《多元现代性:一个斯堪的纳维亚经验的故事》(2013年中文扩充版)。

安妮·格兰贝格(Anne Granberg, 1966—),主要研究现象学,特别与早期海德格尔相关,2004年获得博士学位(论文题目为《海德格尔〈存在与时间〉的情绪与方法》),聚焦于内在于行动的洞见和能力(参见雅可比·梅里奥与奎纳尔·希尔贝克对“实践学”的阐

述),令人联想起维特根斯坦与波兰尼对“默会认知”的反思(参见谢尔·S.约翰内森与托雷·诺顿斯坦的工作)。2004年她参加了在华东师范大学召开的会议,此次会议也是“马可·波罗”项目的组成部分。格兰贝格现为卑尔根大学哲学系教授,研究汉娜·阿伦特的哲学。

希尔婕·拉文图(Silje Langvatn, 1976—),其硕士论文讨论卡尔·阿佩尔(Karl-Otto Apel)的先验语用学(指导教师为奎纳尔·希尔贝克),曾在德国柏林求学,师从迪特里希·伯勒尔(Dietrich Böhler)及其团队。2013年在卑尔根大学科学论中心获博士学位,论文主题是罗尔斯与哈贝马斯的公共理性的理念与理想,该论题她也与哈贝马斯本人讨论过。此外,在科学论中心,她曾为卑尔根大学各学科的博士生开设过自然科学与人文科学的哲学课程。拉文图现为奥斯陆大学的研究人员,研究哲学与法律之间的相互作用。

罗杰·斯特兰德(Roger Strand, 1968—),其学术之路最早从研习生命科学开始,后转向哲学并进入卑尔根大学科学论中心,1998年获卑尔根大学生化哲学博士学位。2005年任科学哲学教授。他深入研究与科学的不确定性和复杂性相关的问题,进而研究与各种证据概念相关的难题,特别是科学与治理之间的相互作用。除教学研究外,他还在一些高层次的科学与伦理委员会中任职,2014年任欧洲委员会下设的有责任心的研究与创新指标专家组主席。

总之,这些入选的文本,是对过去几十年间一个欧洲小国中所进行的许多讨论的一个概略的回顾。但是,正因为它是一个相当有限的选本,对20世纪后50年甚至21世纪初的欧洲哲学的某些方面而言,它有希望成为一种有用的导引。

最后,也许有人会问:挪威哲学,这里所介绍的、声称会使别人产生兴趣、使那些边界以外的人产生兴趣的这种挪威哲学,到底有什么特长?本论文集的编者想尝试性地提出以下几点:除了与言语行动

和关于人的研究有关的认识论讨论,还有政治哲学、科学和人文学科的哲学,以及伦理学,包括理论伦理学和应用伦理学。其他人也许会强调其他领域,如美学或现象学和存在主义。我们把这个问题留给读者,读者可以对我们(编者)在这本论文集所提供的内容的背景,作出自己的判断。哲学,我们认为,存在于不断进行着的种种讨论之中,而本书就是这些讨论之一。

注释:

1 见 Tong (1994)。

2 比如,Apel 和 Habermas 于 50 年代在德国遇到 Skjervheim, 并从他对“客观主义和对人的研究”的批判中受益匪浅。参见本论文集中 Skjervheim 的入选文本,以及 Habermas 的 *The Theory of Communicative Action* 第 1 卷(1981)的以下段落,英译本第 111 页:“那么,在那些必须通过解释才能通达其对象领域的科学中,理解的特殊的方法论困难到底在哪里? Hans Skjervheim 在 1959 年就已经讨论了这个问题(指 *Objectivism and the Study of Man* 一书,实际上此书出版于 1957 年——Skirbekk 注)。他是那些重新发起关于社会科学的客观主义争论的人之一,这场争论由 Richard Bernstein 在 *The Restructuring of Social and Political Theory*(1976)一书中所作的广泛考察而暂时告一段落。由于 Peter Winch 的 *The Idea of Social Science* 一书的夺目光辉,以下事实没有引起人们足够的注意,即 Skjervheim 是第一个搞清楚 Verstehen(理解)问题在方法论上令人震惊的后果的,也就是说,是第一个搞清楚关于 Verstehen 存在着什么问题的人……”

3 在奥斯陆大学(the University of Oslo)哲学系,大约有 50 位具有终身职位的哲学家,在卑尔根(Bergen)、特罗德海姆(Trondheim)、特罗姆瑟(Tromsø)的哲学系中,大约各有 20 位具有

终身职位的哲学家。

4 参见 *Wie fördert man heute die empirische Bewegung: Eine Auseinandersetzung mit dem Empirismus von Otto Neurath und Rudolph Carnap*, Oslo, Universitetsforlaget, 1956。

5 主要人物有 Ingemund Gullvåg、Arild Haaland、Harald Ofstad 和 Hermann Tennesson。

6 他在 1958 年创办了一份以此为名的期刊。

怎样对知识对象和知识内容作行为描述？

阿恩·内斯 (Arne Næss)

一

在本研究中,我将把行为描述方法(the behavioral method of description)运用于一个迄今还没有成功的领域之中。这就是科学家的言语行为和非言语行为的领域,简单地说,即科学行为的领域。¹

一般来说,人们把“科学行为”理解成科学家特定的“研究活动”,这种活动在认识论上同科学家们的“认知”(cognition),或“知识的内容和对象”截然不同。对于行为心理学家来说,这个区别并不存在。对“行为”的描述也涉及“认知”,我们的描述方法也可以运用于“知识的对象和内容”。²我们关于“科学行为”的陈述也是想要运用于迄今为止在认识论中加以研究的那些研究对象的,为了强调这一点,我们有时将把我们的描述称为“对知识之对象和内容的行为描述”。这种说法偏离于通常认识论的用法。但我们的观点如果表达得更详细一些,我们总是能够避免这种偏离的。这样,我们把我们的目标叫作提

供一个“可以代替对知识之对象和内容的认识论描述”的一种基于行动的描述。

因为“知识之对象”和“知识之内容”的概念来自一些哲学取向的学科，所以不容易用三言两语讲清楚这些概念的用法规则。就目前而言，举一些例子就够了。知识之内容是用陈述句来“表达”（expressed）的。知识之内容涉及一个“现存的事态”。例如：“太阳有6000度左右那么热”这个句子表达了某个天文知识内容。每个知识内容都可以用一个陈述句来表达，但并不是所有的陈述句都表达知识的内容。一个句子可以是表达错误的，因此并不涉及任何“现存的事态”。例如：“南极有一个大洋”。人们通常认为一个句子也可以是“空无内容”的，这样就“什么也没有表达”。

知识之对象是用像“太阳的温度”、“6000度的太阳温度”这样的符号从来“指定”（designated）的或“称呼”（named）的。（潜在的）知识的对象的总和，就是“现存的事态”的总和，或者说就是这个“世界”。有时候非存在的事态也被当作属于潜在知识的对象之列。根据这种用法，像（比方说）“当今法国国王”或“南极的大洋”这样的符号丛也表示知识的对象。但我们将不按照这种用法，而使用狭义的知识对象概念。以后，我们将尽量不使用“知识”这个词，也不使用“知识对象”和“知识内容”这些词。这些负载很多的词汇不属于行为描述。

所谓一个对科学行为的描述，我们不是指把这种行为和“非科学行为”之间进行对照。我们将考虑科学行为的一个个单元（“认知”）。然后，我们在科学行为中包括每一种这样的行为和行为方式，它们在科学之追求中的体现，是它们的发展和分化的最极端形式。我们不仅仅包括那些只可以在实验室里观察到的行为方式。

贝希特鲁（Bechterew）和华生（J. D. Watson）的描述可以作为例子，来说明我们对“行为”描述或“基于行动的”描述的理解。与它形成对照的（对此将作进一步描述），是早先那种我们视为“主观的”心

理学描述。贝希特鲁和華生有意与认识论家、古典逻辑学家和意义理论家对抗，用物理学家的描述作为他们自己的模式。现代行为主义者和其他被称作“客观的”心理学家们，想要进一步发展这些科学家的准则。

行为描述的性质取决于所研究之对象的类型。因为我们的研究对象多数不同于行为主义者和其他客观心理主义者的研究对象，我们的描述的性质也部分地有所不同。我们并非总是能够把行为主义者和其他客观心理学家的准则拿来己用。³但历史的基础，以及与主观主义——包括内省——的对抗，则是相同的。为了强调我们把这符合看作对于评价我们的研究来说是根本性的和绝对必要的，我们在新的研究对象方面也保留了“行为的”这个术语。

运用于我们的研究对象即知识之对象和内容时，主体间的和行为的描述方法有什么准则，对这一点的最好说明，是做一个简单的思想实验。

二

一位来自另一个行星系统的科学家访问我们的行星，以便研究它表面上可以自由移动的那部分——我们自己。这外星人不是人类的一员，因此不掌握这个物种的语言，也不掌握这个物种的哲学文化。他与我们之间值得一提的唯一对应，是观察许多种事件的能力。这位来自外星的研究者将如何描述我们所说的“知识之对象和内容”呢？

假定他选择物理学家作为他的研究对象。如果他拥有完善的观察工具（我们将总是这样假设的），那么他就将证明在这位物理学家的言语行为——这可以叫作“物理语句的书写”——和他的其他的科学活动（他的测量、他的仪器制造等）之间，有一种函数关系。与此同时，他也将在一个个描述性语句——或说得更确切一些，“一个个描

述性语句的书写”——和较小的行为单元（如测量）之间找到一种联系。只要那物理学家报告的是物理事件，并且没有把任何无意义的句子或哲学的句子混入他的记录和理论解释中去，⁴这位外星人，根据简单的规则，就能够研究任何单个的物理学描述句子的独特性质。因为在这种情况下，同每个句子相连的是一系列确定的言语的和非言语的行为方式。因此，对每一组符号，这位外星人都可以根据它在该物理学家总体行为中之所加（contribution），所成（achievement），或功能（function）（Leistung）来进行描述。⁵如果我们假定这外星人研究了物理学家的语言学习和其他发展，那么他就看到每个测量都是同特定的符号丛的书写相联系的，他还能够对物理学家在未来情境中将运用什么符号丛作出预见。这些预见的精确程度，可以和物理学家们所作的相应的预见相媲美。在他对于物理学家的言语和非言语的行为的观察的基础之上，他将描述物理学家的社会群体所进行的对物理学的系统语句的“纠正”。不仅如此，他还能够根据行为来描述一个被接受的假设和一个被拒绝的假设之间的区别。这样，他能够跟踪物理学“认知”发展，并且，对物理学符号丛之总体的任何变化和延伸，他的辩护和预见可以和物理学家做得完全一样好。一句话概括，如果这位外星人要变成一个人的话，他马上就能够积极参与到正在进行中的研究中去。

让我们考虑这样一个非常明显的可能性：这位外星人用的观察手段类似于我们的显微镜和其他生物学仪器和生理学仪器。这样，他记录下“从外面”影响物理学家之机体的所有刺激，为此他研究发生在物理学家“表面”的种种过程。⁶那外星人根据对机体中种种过程的观察来描述效应器的刺激处理和反应。如果他观察了机体中的所有过程，包括它表面的过程，那么他对于“机体的功能循环”（function cycle of the organism）就具有了透彻的知识。

这个外星人的思想实验，使我们能够提出一个关于对物理学知识之对象和内容作行为描述的可能性的纲领性命题：那位外星人科

学家可以仅仅通过观察那些处于物理学家的功能循环中的过程(“F过程”)而对物理学作完备的描述。⁷

三

正如前面提出的,这位外星人对每一个物理学单个句子之所成的描述,其基础是这句话同其他行为的联系。这种联系是两个相似的成员之间的,一种行为方式(一个符号丛的书写)和另一种行为方式(某个测量,一组互相联系的测量,等等)之间的。说了一些有关知识之对象和内容的东西的句子,实际上不属于物理学,而是同物理学家的言语行为相联系的。只要这些句子表达了一些有关物理学家之用法的东西,它们之所成可以和物理科学之所成一样加以描述。

从主观的和哲学的角度来看,在物理学家的活动(他的“认知活动”)和通过他的活动所发现的“事态”(“知识之对象”)之间,有一个本质的区别。在物理学家的活动和由他的句子来表达的“认知”(或“知识之内容”)之间,只要后者描述了“现存的事态”,也具有本质的区别。在主观主义看来,这种本质区别并不取决于“行为”、“活动”这些词和“内容”、“对象”这些词的不同逻辑性质;相反,人们假定这种逻辑上的区别(就像所有逻辑区别一样)仅仅是作为其基础的一种本质区别的结果。逻辑区别被认为是这种更加深刻的区别的表现。因此,从这个观点来看,以下情况将是同我们的纲领性命题相抵触的:那位外星人通过观察物理学家的功能循环,虽然很可能获得了对他的认知活动的完备知识,但这种知识将并不包括物理知识的对象和内容。主观主义者将主张,那位外星人要能够描述这些研究对象,必须从事新的观察。比方说,他或许得观察物理学家的环境。接下去我将捍卫以下相反的观点:外星人用不着从事任何新的观察,物理学家的功能循环对他来说是足以成为研究对象的。

让我们把“6000度的太阳温度”这个符号丛所指认的对象作为

物理的知识对象的一个例子。同这知识对象相应的知识内容是由命题“太阳有 6000 度那么热”所表达的。这个符号丛由印刷油墨的不规则聚集构成，无论从主观的角度还是从行为的角度，都不同于知识之对象或知识之内容。我怎么能观察到知识之内容是什么呢？如果上述命题，根据通常的认识论用法，表达了一种知识之内容，这指的是该句子和已经实施了的太阳温度测量之间的联系。这联系构成了该句子的所成或功能，缺了它，它就什么也没有表达。从这我推论出，只要我完备地测量了太阳温度，我就已经搜集了描述知识之内容的材料。如果我加上对“太阳有 6000 度那么热”这个句子的所成的说明，那么我就有足够的材料对所提出的问题作完备的回答。要么“内容”就是所观察到的行为，要么这问题是没有意义的。⁸要么认知活动和通过该活动所发现的内容之间有本质区别，也就是包含“活动”这个词的句子和包含“内容”这个词的句子之间的形式逻辑区别或别的语言上的区别，要么根本就没有这样的区别。观察得到的，仅仅是言语的和非言语的行为中的逐级的区别。

一方面，我怎样才能观察到“太阳有 6000 度温度”这个知识的对象呢？在科学的语言之内，这个符号丛是有特定的所加的。我通过对用法的观察获得了描述这种所加或所成的材料。另一方面，我观察到同关于“6000 度的太阳温度”那些句子相联系的言语行为。这多半是测量和仪器制造。它们作为物理学家的行为方式，是完全可观察的。因此，如果“知识之对象”是某种可观察的东西，那外星人就有材料对它作完备的描述。如果这“知识之对象”是（比方说）物理学中一个指认过程的名称，那么它已经属于所观察之物。从这里我得出结论：通过观察这个功能循环中的其他过程，那外星人已经获得了完备地描述物理学（或“物理知识之内容和对象”）的材料。

四

这位外星观察者的描述是完备的，尽管通常的“知识论”的概念他一个也没有用。“命题和客观实在的符合”或“事态”或“事实”在他的描述中没有提到，能知的主体和所知的对象之间的关系也没有。“意思”、“意义”、“意义体验”，“符号和所指之间的意向性关系”这些概念都没有出现。这些主观的概念要么可以用行为的术语加以重新表述，要么是和外星人的描述不相容的。按照主观主义者对这种客观化努力的批评，我们假定这些概念至少部分是不相容的。他们预设了整个哲学的和主观的结构，而无法产生出任何这个结构之外的东西。只有从一个主观的立场出发，我们才能要求句子——部分言语行为——必须与一个“主体”相对位，它们必须是“一个进行判断的心灵的命题”，或一个“进行观察的主体”的“经验”。⁹只有从主观的立场出发，说这些句子指向一个通过符号和所指之间的“观念性”关系而“被意向”的实在，才是有意义的。从行为的立场来看，就像从任何别的经验的立场来看一样，这样的关系是根本找不到的。那位外星人，就像行为心理学家，所做的工作是查明一机体之外部过程和内部过程之间的相互作用，但他从来没有碰到过那些要用主观的和哲学的模式来加以“说明”的关系。¹⁰

主观主义者即使接受外星人的描述，也只是把它当作对物理学家的研究活动的一个说明，而不是对物理知识之对象的描述。以此为基础他可以提出这样的异议：“那外星人没有考虑到这个事实：物理学家的句子所查明的，是某种有关一个独立于他的机体的东西。它们所涉及的是机体之外，不受机体影响的现存事态。因此，如果外星人只观察物理学家的功能循环，那么，物理句子所指认的知识对象，是不可能得到描述的。”

主观主义者说物理学的句子不等于关于物理学家的句子，这是

对的。物理学确实绝不是对物理学家的行为描述。让我们举以下例子：“太阳有 6000 度那么热”这个陈述句，以及由“6000 度的太阳温度”这个符号丛所指认的知识对象。首先可以指出的是，这个句子对客观实在，对现存的事态，对实在相对于物理学家的独立性，什么也没有说；它只对太阳温度说了一些。别的那些句子属于哲学，而不属于物理学。因此，主观主义者如果要设法为他的话——外星人的描述是不完备的——辩护，他是没有理由诉诸物理学的句子的。进一步说，我们观察到，那外星人能够和物理学家本人一样好地描述关于物理学家的句子和有关太阳温度的句子之间的区别，那外星人甚至能根据行为来说出这种区别来。

对此我们可以这么来表达：那外星人手头拥有足够的材料，以根据功能循环中的种种过程来描述由“6000 度的太阳温度”这个符号丛所指认的知识对象和“物理学家”这个符号丛所指认的知识对象之间的区别。因此，像上面那样表述的物理学家的那个异议，并不涉及外星人的描述中的任何可能的缺点。但主观主义者可以这样来重新表述他的异议：“物理学家认为他的句子有可信性。物理学家在证实他的句子时的行为确实可以被解释为这些句子具有可信性的一种‘征候’；但是，它们的真实和可信不能用物理学家的行为来描述，而只能用他的句子所说的世界的行为来描述。用不着考虑哲学的符合论，外星人的描述的不完备性可以这样来指出：关于太阳温度的一个句子之真假，仅仅依赖于太阳是否如此，而不依赖于物理学家是如何行为的。即使我们假定外星人可以描述温度计和其他用于确定太阳温度的工具的读数，其根据是这些装置和工具对物理学家表面的刺激作用，从中也得不出结论说，关于太阳温度的句子会和关于这些刺激作用和物理学家做的其他行为的句子具有‘同样内容’。这些句子具有不同的真理条件，因此，它们所说的不可能一样。但这样一来，物理知识的对象也就无法根据物理学家的行为来加以描述了。”

五

刚才我们对那个反对意见作了相当充分的表述,以便逐渐澄清外星人的立场和一位主观主义者的立场之间的原则差异。只有通过这两个立场进行对照,我们才能达到对行为描述之准则的一个富有成效的表述。我们马上要分析这个反对意见的两个问题:(1)可信性、真实性、同现存事态的相关性对于那外星人可能意味着什么;(2)外星人的描述中的句子,是否被认为是在描述知识对象的句子之外的其他情况之下得到了证实的(亦即“是真的”)。

(1) 有各种哲学表达,它们的所成对于主观主义的思维模式是同样的。它们是对“某物是真的”,“某物符合实在”这些日常表达的哲学转译。要从行为的角度来描述这些日常表达的所成是并不困难的。比方说,某人说他重 60 千克,另一个人同意他,说确实如此,说前者的说法“与实际相符,与事实相符”,“是符合实际重量的”。如果第三个人怀疑这个说法,那个人就会走向磅秤,将它校准,或做那些磅秤使用指南要求做的事情。在离磅秤一定距离处,用他的垂直视线读出磅秤指针所显示的重量值。这种行为的每一步程序或者是常规的,或者是非常规的。通过用各种方法系统地改变进行证实工作的人所得到的刺激,人们可以界定那人认为重量陈述得到证实的那些情境,并且把它们区别于他认为该陈述没有得到证实的那些情境。这些方法已经通过周围世界(Umwelt)研究而形成了。我们可以提一下图尔曼(Tolman)、俞库尔(Uexküll)和布伦斯维克(Egon Brunswik)的方法。上面提到的那些表达是一些言语的反应,它们是否被引起,取决于所描写的证实过程的程序。因此,那外星人可以用行为来描述所有这些表达的全部所成(我们把“刺激”包括在感官行为当中,或更一般的,包括在机体“表面”的种种过程之中)。他不一定诉诸对功能循环之外的过程的任何观察。他手头的材料足以使

他有办法区别两种句子：一种是某个事情之内一个人或一个社会群体判断为“真的”或“符合实在的”；另一种是被判断为“假的”或“与实际相矛盾的”。从这里可以看出，那位外星人是有可能用机体之内的过程来回答以下问题的：是什么构成了描述“有效性”、“真实性”和“同现存事态的相关性”的句子和其他不拥有这些特征的句子之间的区别的。¹¹

刚才我们把哲学表达当作日常语言中表达的简单“转译”。我们的论证是以此为基础的。在某种意义上它们不仅仅是转译，下面我们将澄清这种情况对我们的论证的影响。当物理学家按照通常用法的时候，我们认为他为他的句子所认定的“可信性”等等是可以用来描述的。至于它所涉及的是“人的重量”还是“太阳的温度”，同上面的论证是不相干的。如果物理学家运用的是哲学的和主观的语言，¹²那么他对“可信性”的界定方式从表面上看会使那位外星人必须对付很大的困难。这些定义总的来说包含了有关因果描述之不可能性的条件。但这些困难仅仅是表面上的，因为这位外星人把这些定义仅仅看作某些东西的表现。对他来说，它们是一种用法的表现。¹³这种用法，而不仅仅这些定义，可以用语言行为来加以描述。这同样适用于这些定义的所成。因此，如果物理学家使用的是主观的和哲学的语言，那外星人确实会作这样的记录：所研究之表达的所成已经改变了，但是很难看出，他为什么不能从行为的角度来描述这些变化和它们的后果。不管怎么样，主观主义者的反对意见并没有包含对这样一个假定的任何辩护。

用上面的论证我们已经在物理学家使用哲学用法的情况下维持了我们的结论。那外星人为了描述“可信性”、“真实性”或“同现存事态的相关性”，用不着进行功能循环以外的任何观察。要作这样的描述，除了观察物理学家的机体（就好像如果他想要描述他的大腿骨一样）之外，他没有感到有多大必要诉诸别的什么观察。

(2) “一个关于太阳温度的句子是真的还是假的取决于太阳是

怎样的，而不取决于物理学家的行为是怎样的”这个陈述本身也可以作一种行为描述。对它的所成（所加，功能）的描述要求对进行测量的天文学家的行为进行描述。他从事某些测量，对他的各种计算中的符号进行操作，最后宣布太阳是如此这般的。这位天文学家的标准表达于物理句子当中，因此——如前面已经显示的那样——是可以用 F—过程（功能过程）来加以描述的。另一方面，有一些句子说太阳的温度不取决于物理学家的 F—过程，说它不依赖于他，说他是不能改变太阳的温度的。这些句子有一个可以非常方便地用 F—过程来描述的所成。这些句子肯定，物理学家是无法以某种类型的行为（所谓“有意的行动”）来影响某些测量结果的。这完全是行为性断言。以此我们已经表明，“一个关于太阳温度的句子是真的还是假的取决于太阳是怎样的，而不取决于物理学家的行为是怎样的”这个陈述，在任何意义上都没有反对根据 F—过程而对物理句子的“真理性”进行描述的可能性。它仅仅是以容易引起误解的方式表述了关于以下事实的日常陈述：天文测量的结果是不受某种“有意行动”之影响的。

让我们设法指出在什么情况下“太阳有 6000 度那么热”(S_1) 这个句子被判定为“证实了的”或“真的”。¹⁴ 我们查明，整个一组各种行为方式（各种测量行为）的结果是写下太阳的温度值。要做的工作是找到这组行为的共同特征，将它们与别的行为方式进行比较，以便搞清楚与 S_1 相联系的那种特定行为。为此我们把这一组和（通常）导致写下月球温度值的那组行为进行比较。（当然，为了从行为上为“6000 度太阳温度测量”、“划界”，也要考虑别组的行为，比方说对太阳大气层的温度的测量，等等。）这样，我们会发现，在这两种情况下望远镜是用不同方式调置的，在计算时用了别的算法。这几组行为之间的另一个重要区别是由同这些句子（作为天文学和物理学的句子）相联系的不同日常行为模式所构成的。同 S_1 相联系的是有这样一些行为方式的总体（或“匀质集”、“格式塔”，如果你愿意的话），

它们可以被归在“针对太阳的行为方式或与太阳有关的过程”的名下。同关于月球温度的句子相联系的，是一个类似的但另外的总体。如果我们把同 S_1 相联系的那组行为方式和同这样一些句子相联系的行为方式作比较，比如“太阳有 5500 度那么热”(S_2)，“太阳大概有高于 2000 度、低于 4000 度那么热”(S_3)，那么，这区别就好像是方法和仪器的区别。外星人观察到仪器指针的刺激在各种情况下各不相同，但这种区别对于 S_1 、 S_2 和 S_3 之间的区别的描述来说是不那么重要的。¹⁵

最后，我们对以下两种情况进行比较，在一种情况下人们假定的是 S_1 ，在另一种情况下，人们假定的是一个关于进行测量的物理学家的行为方式的句子(S_4)（这里的“假定”包括“接受”和“认为是真的”，作为它的特例）。这里， S_1 和 S_4 作为这样的句子的例子，它们分别对外在于和内在于物理学家的功能循环的过程说了些什么。为了简短起见，让我们假定 S_4 确实是对 S_1 的行为描述。这样， S_4 是根据实施测量的那位天文学家的行为来进行表达的。

让我们毫不迟疑地强调指出，对行为心理学家以外的科学家来说，句子 S_1 和 S_2 不仅是语言上不同的，而且是与不同的非言语行为相联系的。因为，如果我想要证实 S_1 ，那么我就访问一个具备必要仪器的观察站，以便通过对太阳温度的新的测量由我自己来证实 S_1 。在另一种情况下，如果我想要证实的是 S_4 ，那么我就努力搜集所有会显示这行为描述为“真”的迹象。尽管这样我也访问观察站，也观察测量太阳温度的仪器，但这两个句子之间的区别是不难确定的。完全有可能，在实施了我自己的测量之后，我把 S_1 作为假的而加以拒绝，但同时把 S_4 作为一个科学社会学句子或科学心理学句子而加以接受。换句话说，可能会出现这样的情况，即我证实 S_4 而同时证伪 S_1 。我会判定 S_4 为“真”的情形，不同于我判定 S_1 为“真”的情形。作为行为描述者的那位外星人也是这种情况吗？我们将看到，这个问题是不能作要么肯定，要么否定的回答的。

通过显示在设法证实 S_1 和 S_4 时所包含的不同的行为方式,那位外星人是可以描述上面为我所假定的 S_1 和 S_4 之间的言语的和非言语的区别的。因此似乎有理由对我们的问题作肯定的回答。但事实并非如此。只要 S_1 和 S_4 是这位外星人的研究对象,并且他自己不希望介入天文学之中,说他在某种情况下会证实 S_1 而证伪 S_4 ,是没有意义的。因此,我们不能说这样两种情况的区别,在一种情况下 S_1 是“被证实的”,在另一种情况下 S_4 具有同样的性质,对他是存在的还是不存在的。一方面,他观察到我对 S_4 的证实和我对 S_1 的证伪;另一方面,他观察到由另一位天文学家所实施的对 S_1 的证实。他在两种情况下没有观察到同样的行为方式,因此能够根据行为来描述由天文学家判定的任何区别。 S_1 和 S_4 之间的区别“对这外星人”是否存在,因此是一个伪问题。能够说的不外乎如下的话:

那外星人可能观察到,一个也对行为感兴趣的天文学家在实施了测量之后写下了 S_4 而不是 S_1 。如果他前后一贯地进行这种把天文学译成行为心理学的工作,并因此而形成一种新的用法,那么,外星人就将不区别句子 S_1 和 S_4 ——它们的所成将是同样的。但是,只要他没有查明天文学句子和对天文学句子的行为描述之间在所成方面的任何相似性,他就在他的描述中对两种句子进行区别。

现在我们可以对那个主观主义的反对意见直接采取一个立场了:那外星人确实观察到这样两种情形是彼此不同的。在一种情形之下,对物理知识之对象的行为描述被判定为“真的”或“被证实了的”;在另一种情形之下,物理学家关于这个对象的句子被判定为“真的”或“被证实了的”。但是,这并不说明那行为描述对对象的描述是不完备的,而只意味着,物理描述和行为描述具有不同的所成。另一方面,以下事实仍然成立:我根据那外星人的描述对未来测量之“结果”所作的预见,和我根据物理学句子对它所作的预见,可以是同样好的。因此,那主观主义的反对意见并没有触及那外星人的描述。他对于物理学知识的对象和内容的描述是完备的,尽管他一点也没

有使用主观的思想模式和哲学的思想模式，就材料而言，他也只使用了对于内在于物理学家的功能循环的观察。¹⁶

注释：

1 关于“行为”这个概念，参见第 1、27、34、44 节。

2 欲了解对这个观点的辩护，参见第 3、48、49 节。

3 从我们的观点来看，一种生理学的描述，就它的检验而言，同一种只预设日常的行为观察的描述有截然区别。在本文中我只把后面那种描述称为心理学的描述。我们的方法排除了预设着日常观察之外的检验方式的那些描述。因此我们离开那种“分子的”行为主义，加入“克分子的”行为主义（参见第 10、15、16、27 节）。

4 下面我们将把这个条件描述得更确切一些。

5 这样一种描述取决于引入这个概念的“所成 A”（参见第 8 节）和“行为判断”（参见第 36 节）。

6 关于“刺激”这个概念，参见第 4、19、43、61 节。

7 实际上，我们不应该说作为个人的物理学家，我们应该说“物理学家”这个社会群体。物理学家的符号丛是这个群体的交往手段。参见第 46 节和第 59 节。因此那外星人将必须观察这整个群体的功能循环。但是，除了其成员的一个个功能循环，他将不必从事任何观察。

8 为辩护这个观点我运用的是“语用原则”。参见第 61 节。

9 主观主义者一直没有在意去强调这一点，即话语通常是来自一个说话者的。“我”这个词，作为一个语用学的对象，是一点也不复杂的，它的所成是简单的，是可以用来描述的。比较 Böhler 在其 *Sprachtheorie* 第 7 节中的描述。我不同意知识论、古典逻辑和意义理论中的一个“主体”的概念，在那里，“我”这一概念是朝着主观的方向被利用的。

10 在批判所提到的主观的概念的时候，我借助于“维也纳小组”的逻辑分析和 William James 对哲学的“主客体关系”的消解。Brunswik 为意向性关系的客观化铺平了道路（参见第 21 节）。在第 48 节中，我们用一种根据行为的说明代替了主观的“意思”（或“意义”）概念。

11 目前而言，我们关心的只是显示这样一种描述的可能性。关于一种特定的实施了的描述的概要，可以在以下几节中找到：第 27、38—41、45、48、49 节。

12 这里我们把“语言”理解为任何一组这样的语言习惯，它们部分地受到规范，并显示出一些不同于其他组语言习惯的共同特征。

13 在这里，我们可以强调指出，针对把定义或一般规则还原为征候功能 (symptom functions) 而提出的批评，并不适用于外星人的描述，因为那批评涉及的是定义或规则的形式逻辑概念。必须考虑对行为描述和算法的不同立场。参见第 38—41、63 节。这里我们尤其想到 Waismann 对 Bertrand Russell 的 *The Analysis of Mind* 中的有行为主义色彩的论述的批评。

14 用来对知识的一个个对象作详细划界的材料，在第 34、37、38 节中进行了讨论。

15 这里我们无法考虑所谓外部刺激在证实中的作用，或在多大程度上物理句子可以被看作影响物理学家的外部刺激的简单的函数。我们强调（与某些观点相反）“反应”和“刺激处理”的作用的重要性。一般来说，我们从反应推论出发生了什么外部刺激，而相反的推论过程是不确定的。关于刺激概念，参见第 2、4、19、43、61 节。

16 我着重指出，眼下我的目的是表明，没有什么东西事先就是不利于“这样的观察足够了”这个假定的。在随后的几章中我将考虑有利于这个假定的东西。从第 8 节起我将为这样一个主张提供理由：将观察限制于功能循环的种种过程对于行为心理学家来说是可取的和在方法论上必要的。

不同总体观点之比较

阿恩·内斯(Arne Næss)

常识、日常语言、生活世界

在比较不同系统的时候,人们一开始将考虑所有的明显定义。所有被定义的词(所有的被定义项)被省略掉,代之以对它们的定义(比如:当一个哲学家使用“实体”这个词,并对它作了定义,我们有一切理由在比较当中把这个词省略掉,因为其他哲学家用同样的词很可能指不同的东西)。同样,假如一个哲学家有一些关于经验主义的观点,但又对“经验主义”作了定义:在这里,取决于哲学家的态度是肯定的还是否定的,这些定义将有很大的不同。起初,人们并不假定来自日常语言的语词是在任何特殊意义上使用的,对这个特殊意义,在理解该系统的时候,我们是必须加以考虑的[也会出现一些例外:有些哲学家(海德格尔等人)好像是以特别的方式使用日常语词的]。

根据这一点,人们也假定进行比较的人的日常言语相对于被比较的系统来说是中性的。这样,我们可以把一个重要问题作如下表

述：把日常语词和句子精确化，从而形成一个概念系统，这是否可行？如果这样的话，那么所有系统将包括一个共同的核心。不管我们怎样改变这些系统，那些变化都不会影响口语的那个隐性概念世界。

一个显而易见的可能性是，把被假定的日常语言之概念系统和命题系统等同于常识的世界图景。这样，哲学家们的任务就是寻求一种对常识世界图景的澄清和补充。在任何一个方面对常识世界进行更正，这并不是哲学家的本分。

那些关于一个共同的、不变的、普遍的人类生活世界的种种概念，也属于这里（“第四阶段的胡塞尔”等）。

主要是基于一些语义学研究，我曾经得出结论说，日常使用的口语的语词和句子具有一个意向深层（depth-of-intention）轮廓，它不允许我们对它作会导致特殊的概念系统和命题系统之出现的内在于意向的、似乎可行的精确化（intra-intentional and plausible precisations）。这在与哲学有关的方向上的意向深度是不够的。

恰恰是这个特征——日常言语是哲学上难以名状的——使得日常语言在系统比较的最初阶段适合于这种比较。它允许对哲学的种种历史叙述；历史学家们可以用日常言语就哲学家们以及他们的不同理论进行对话。这种言语在哲学上并不是恰当的，但历史学家的目标本来也不可能在哲学。

在与哲学有关的概念网络中把握日常言语，人们作了不少努力，其中最有意思的是奥塔尔·达尔（Ottar Dahl）的工作，他研究了历史学家们对“因为”这个词和其他一些相关的词和表达的使用。结论是否定性的——尤其是有关从其专业来说最好的一些历史学家的研究，这些历史学家并不把哲学或任何别的专业混进他们的历史编撰中去。历史学家们对“因为”的使用相对于不同系统关于原因的种种概念和有关历史因果性的不同学说来说，是中立的。

我们的结论，正如上面提到的，是日常言语的语词和语句有一个意向深层轮廓，它排除了由似乎可能的诠释所产生的概念系统和命

题系统。

这个结论包含了一个根本的限制。它涉及的是日常使用中的口语的语词和句子。换句话说，一个划定使用情境领域的模糊的但是重要的分界线被标示出了。由于这条分界线，如果在某些方向上对这结论加以精确化的话，有可能将它硬变成分析性的东西。而我们的意向也确实是朝着这些方向的。

对一种日常语言加以限制，使它变成专门的语言，使它独立于那种“日常”言语的功能或用法，这是不可能的。在日常言语中某些语词和句子是以某些方式使用的。同样一些语词和句子在其他情境中是以其他方式被使用的。

日常言语的词汇对于这些系统是共同的，但是这并不意味着有一些概念和命题也是共同的。

通过在系统表述中消除所有技术性语词和技术性句子的办法，人们得到一个用日常言语的词汇来表达的系统，但人们并没有得到一种类型的常识，一个日常生活的“概念世界”之内的系统，一种“生活世界”哲学。

大卫·休谟(David Hume)和乔治·贝克莱(George Berkeley)非常重视避免技术性术语，但他们的哲学并不因此而更接近常识或生活世界一些。理查德·阿芬那留斯(Richard Avenarius)使用大量十分精致的技术性语词和句子，但他至少是同样接近常识和生活世界(我相信是要接近得多)。

随着一个系统的形成，口语的语词和句子获得了相对于一个技术性的概念框架而言的更确定的意义。日常言语的词汇被拉进了这个系统。它变得具有可精确性，更确切地说，具有在与哲学有关的方向上对于系统构造者来说的发送者可精确性(sender-precisable)。对于设法“居住”在该系统中的人来说，比方说对于尽可能从永恒的角度来看“生活”的人来说，日常言语也是受感染的——对哲学家来说“日常生活”在某种意义上不再是日常生活，但他在日常生活中可

以借助于日常言语使人们完全能够理解他。

让我们来看看这个例子：有两位哲学家，他们具有极为不同的系统（我们假定有某种魔鬼悄悄地在我们耳边这样对我们说），他们用口语的词汇提出了一系列互相一致的句子，我们不能把这看成是表达了相互一致的命题。命题内容中的区别是难以表达的。系统构造者还没有对日常言语的语词进行定义。

考虑到这一点，难怪系统构造者会发现难以被人理解，有时他会觉得批评他和追随他的人都没有理解他。“我所知道的所有批评都没有抓住我的现象学的基本观点，甚至可以说完全不着边际——剩下的只是对我的话的引用”[E. 胡塞尔为欧根·芬克(Eugen Fink)博士撰写的《当代批评中的埃德蒙特·胡塞尔的现象学哲学》所写的序言，《康德研究》，第38卷，第3/4期，柏林，1933:319]。

在1937年致卡尔·洛维特(Karl Löwith)的一封信中，胡塞尔写了下面一段话：“或许你理解舍勒(Max Scheler)、海德格尔，因而所有先前的‘学生’都未能理解现象学的真实的和深层的意义——在先验现象学中作为唯一可能的意义——也不理解现象学多大程度上依赖于这种意义。”¹

布伊坦迪克(Buytendijk)在他关于胡塞尔对于现代心理学的重要性的文章中写道：

人们可以看到，在心理学论文中“现象”和“现象学”、“意向”和“活动”、“生活世界”、“加上括号”、“本质直观”和“直觉”等语词出现的频率越来越高，如果把这当作胡塞尔对于心理学思考和方法论原则的发展的直接的、决定性的影响的明显表示的话，那将是一种误解。²

对于两个系统的比较者来说，上面的话具有非常重要的意义，因为他自己通常恰恰是设法用口语来描述这两个系统的。他设法对这些系统作“中立的”表达，因此，或者（他以为）是用日常言语来表达，或者是一种处于两者之外的系统语言来表达。

一个在自己系统之内说话、因而不关心向别人介绍这个系统的系统构造者所使用的口语，并不是中立的。语词和句子具有在该系统框架之内的可精确化的意义。它们并没有在系统性说明之内被精确化，但它们是加以精确化的。它们是主体间可精确化的，而不是发送者可精确化的（sender-precisable）（当系统构造者等于他本人的时候）。在向别人介绍他的系统的时候，系统构造者可以为他们把他的意思精确化。³对他本人他则无法精确化，如果他在他的系统之内对此完全清楚，而且这系统也并不是正在建造之中的话。

基于恰当表述的比较和评价

人类是彼此进行评价的。我们把这个或那个作为 A 这个人对于 B 这个人的看法的表达，而不管 A 对 B 了解得多么少，不管从 A 到 B 的联系是多么肤浅和间接。我们不会这样说：“你对 B 有一个评价，你说出来，但是我可以告诉你，你并没有对 B 进行评价，因为要对他作评价你必须了解 B，了解 B 这个人的全部。你是在一份报纸上看到有人提到 B 的。你评价的是你多多少少是偶然地同‘B’这个名字相联系的这个或那个东西。你对之有一个看法的并不是 B，而是一个虚构的人。”

通常我们并不要求一个比较或评价是在充分的基础上进行的。A 和 C 这两个人承认他们对 B 具有不同看法（或具有相同看法），而不管 A 和 C 对 B 的定义或对 B 的本质（用斯宾诺莎的术语）的认识有多少分歧。在日常生活中我可以说：“我并不真正了解 B，但我完全反对人们对他这个人的通常看法。”对他这个人的看法！好像人们已经接触了整个人、对整个人作出反应似的！

我们或许可以作出结论说，我们几乎从来就没有进行比较和评价，我们只是以为我们作比较和评价——如果我们作出这样的结论，那么我们通常所做的事情中就所剩无几了，就会出现这样的怀疑：引

导我们对日常生活的表达模式进行批判的,或许仅仅是一些误解(多数是哲学误解)。从这个观点出发,我们会倾向于作这样的设定:我们是能够进行比较的,当 A 和 C 对 B 有不同看法的时候,他们看法不同的恰恰是 B,那是一个同一的、共同的对象。至于 A 和 C 在 B 是谁这个问题上没有任何共同观点,除了名字和一些表面的因素之外,不可能有任何相关性。

假如这种常识态度被转而运用于哲学系统,我们就摆脱了表述和评价是否可能这个问题:既然这是常见的做法、经常的做法,它当然也是可能的做法。凡存在的东西,就是可能的东西。斯宾诺莎自己的系统,恰恰是他的那些观点,曾经被用不同方式进行表述和评价——因为面对斯宾诺莎之学说(本身)的人们有各种不同。⁴根据这样一种态度,斯宾诺莎的系统是不是一个整体,没有任何关系。人们表达自己对斯宾诺莎的态度,喜欢斯宾诺莎,或是不喜欢斯宾诺莎。意向的深度用不着大于老鼠的深度:老鼠啃咬不同作者的书,显然也有喜欢不喜欢之分。它根据纸张和装订来评价这些书——这个评价基础有时候一些最高级哺乳动物也运用。

事实就是这样,而且一直就是这样,在这种情况下,我们或许无法清楚地想象其他的情况意味着什么。在什么情况下才可能产生清楚的、但是无法满足的表述、比较和评价的标准呢?人们会情不自禁地说,最可能的情况是思想出了乱子。思想变得无所事事了。这种情况的症状是:假如这些标准被不断地执行下去,它们将导致在实践中无法接受的结论,人们不愿接受的结论。

当思辨的意识和反思的意识导致奇怪的或者悖谬的结论(说得温和一些)的时候,不忘记这种常识的态度或自然主义的态度,是一件健康的事情。但态度并不能直接运用于思想。如果它形成一个这样的链条:“如果 A 那么 B,如果 B 那么 C”,我们可以通过对前提和演绎的评价来对它加以批评。但态度并不进入这幅图景。就前提而论,涉及许多东西——与观察的符合等。就推论规则而言,涉及的是

一种限制更大的、语义学—逻辑学类型的批评。说结论 C 在（逻辑上）自相矛盾或虚假之外的另一种意义上是悖谬或荒谬的，这种说法不能被用来对思想过程进行理智的批评。

如果关于思想系统进行思考的结论是说没有任何人曾经完成过对总体系统的比较的话，有人会说，人们实际上是进行过比较的，这种说法并不直截了当地成为对刚才那个结论的有效的反论证。反驳所针对的，必须是推论的前提和推论的规则，包括语义规则，不该忽视的还有“比较”的定义。如果此定义对比较提出的要求（根据定义）不同于或不止于日常言语中“比较”这个词在（至少一个）可能的方向上加以精确化所提出的要求，那么人们或许可以在一个语义的基础上建构一个反对那种可行性的反论证。

如果我们要列出对系统进行恰当比较的种种要求的话，我们可以从负责的艺术批评中的比较的基础那里学到一些东西。批评家必须在演出的过程中听整个音乐作品，必须懂得乐谱，必须亲临现场，必须找一个恰当的位子。假如涉及的是一幅绘画，他必须见过整幅绘画。当然这里的情况和日常生活中对不同人格进行比较的情况是不同的。

如果要向一位受众（其特例：自己）表述斯宾诺莎的哲学，意味着不仅仅是一字一句地重复它，用斯宾诺莎的话来解释它。它意味着至少在要点上对思想内容的传达。因此，如果斯宾诺莎的一个要点用这样一句话表达：“任何存在着的東西，不是存在于自身，就是存在于别物”，对斯宾诺莎的表述必须设法确切地传达斯宾诺莎在这点上所要表达的本意。如果一个人不知道这句话，或者还没有理解它，或者还没有把它包括在解释当中，他对斯宾诺莎的表述因此就不可能是恰当的。如果一个人连任何其他要点也没有包括在内，那么我们有理由说：“这个人所提供的实际上（事实上、严格地说来、其实）并不是对斯宾诺莎的表述。”在哲学考试中，当考生把一个哲学家“误认为”另外一个哲学家的时候，常规的做法是说：“他并没有在表述洛克

的观点”，尽管他听上去一直在“谈论洛克”。

根据上面的讨论可以说，对一个哲学家的学说的恰当表述，必须建立在有关该哲学家本人怎样理解他的每一个句子以及这些句子之间关系的一些假说的基础上。对一个系统的评价必须被假定为对该系统的作者本来所要表达的思想内容的估价。因此，在比较两个系统的时候，我们必须对两套思想进行对照。或许我们会发现，我们原来认为回答同样一些问题的这两个学说，根本没有任何相互接触的方面，也就是说，它们严格地说来并没有任何一个对象或主题是共同的。

我上面强调“或许”两个字，是因为很可能相互接触的方面越少，元系统构造者就必须设法把越大的分歧把握在他的网络中。对此我们可以提出异议，说两个哲学家对任何事物的看法很可能只是在一些很小的但是很具有特征意义的微妙的地方具有差别。世界和自我或许对两人具有某些不同色彩，或某些不同距离。任何事物对其中之一都要比对另外一个更近一些，距离的远近并不是被感知为事物(实体)之间的关系的一种属性，而是被感知为事物的一种根本属性。如果这样的事情确实存在的话，那么那两位哲学家或许就没有共同的对象，因为事物之间的距离对他们是不同的，并且这种情况适用于任何事物。

重要的是这样一个倾向：如果是用同一个语词表达或指认的话，我们就设定存在着基本概念或对象的同一性。但是，说这是有关同一个概念或同一个对象的问题，这是需要进行与语词的类似性无关的证明的。比方说，“有”(being)和“在”(existence)这两个词在不同哲学家那里有不同意义，它们导致了这样的信念，即这些哲学家是对完全同样的东西作出他们的陈述。“上帝是有的，但上帝并不在”这个陈述令人感兴趣，因为它直接运用了这些词的意义上的微妙差别。

谈论实体这个概念(the concept of substance)，有时其背后是这样的观点，即人们打交道的是千百年来对哲学家们来说是一个共同

的基本概念或共同的对象。

笛卡尔（René Descartes）、斯宾诺莎和莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz）的所谓实体学说有没有任何同一的对象？或者倒是这种情况：“实体”（substantia）这个词的出现被混同于“实体”这个共同概念的出现，或混同于实体这个共同对象的出现？

要注意的关键之处是：“实体”这个词的出现并不意味着对这个词的共同用法的出现。这个词可以具有某些共同的功能，比如表达一个基本的存在论概念的功能，但这些功能上的相似性同样也用来标示区别，而不仅仅标示概念上的相似性。说此处有一个共同用法，这种假定是一种同义性假说，必须仅仅被当作一种同义性假说来看待。

说斯宾诺莎和笛卡尔并没有相同的实体概念，从他们自己对“实体”的定义来看，是最可能成立的工作假说。他们的定义是非常不同的。笛卡尔的定义如下：

任何这样的东西，其中直接包含某物作为一个主体，或者某种我们知觉到的东西——也就是我们对之具有一个观念的任何特性、质或属性——依赖它而存在，我们称之为实体。（或者更确切地说：任何/A/，其中/B/直接包含其中，就好像包含在一个对象之中——或者，我们知觉到的某物/C/借助于它而存在着——这个/B/或/C/是我们对之具有一个实在观念的特性、质或属性，任何这样的东西称为实体。）⁵

而斯宾诺莎的定义则是这样的：

我把实体理解为任何自在地存在着、被自己所感知的东西：实体是这样的东西，它的概念不需要其他任何东西的概念，不需要它必须由以组成的任何东西的概念。⁶

两位思想家的定义表述相差如此之大，如这里我们看到的，在这种情况下，我们的假定是：他们表达的是不同的概念。如果有人认为这里有共同的、同一的概念，他有义务来对此加以证明。不仅如此，

我们不难相信，“实体”这个词在上述定义中指认不同的东西，这个词的所指是不同的，如果它确有所指的话。但对这一点我们也许会弄错，因为两个不同的概念可以具有同样的外延。

笛卡尔和斯宾诺莎从他们的实体概念出发进行的最初的推论，就提供了证据，表明他们具有不同的实体概念。⁷笛卡尔很快得出结论说，(人的)灵魂是一个实体，而斯宾诺莎的结论则是灵魂根本不是一个实体，而只是一个样态。只要承认他们具有不同的实体概念，对这两种推论都可以接受。如果认为他们具有完全同样的概念(如果这样的话，是哪一个概念?)，就很难不把两个推导中的至少一个当作错误的而加以拒绝。因此人们可以对笛卡尔或对斯宾诺莎说：“根据你事实上具有的、但却不是你自己定义的实体概念，灵魂具有的一种存在论地位是和你说它具有的地位相反的。我知道你具有的实体概念是什么，我有可能对此作这样的断言。不幸的是你在推论的时候出了差错。如果我们更正了这种差错，你将发现你的哲学和你所认为的有些不同。”

上面我们解释了笛卡尔和斯宾诺莎的系统在“实体”这个词所表达或指认的可能的概念或对象方面的分歧，这种解释是在一种其中运用了奥格登三角形(Ogden's triangle)的语义学的框架之内进行的。就其所有的要点而言，这个解释也可以是在一个有点不同的框架中提出来的。但是，越是把这种框架搞得精确，就越是显然会出现这种情况：作为一个出于元系统的人，我们自己也得运用一个系统，而我们的结论不可能在该系统的变体中保持不变。因此，如果语义系统变更的话，以笛卡尔和斯宾诺莎的文本作为出发点的考察本身将被人感觉到不同。⁸

对于处于元系统中的人来说，假定两个系统至少有一个基本概念是共同的，以这种假定作为基础来进行比较，要比在假定它们之间没有共同概念的基础上进行比较，要容易一些。但是，后面这种假定并没有使他的工作不可能。

更糟糕的是想象系统之间没有一条规则是共同的，因此也没有一条推论规则（不管是明显的还是隐含的）是共同的。这之所以尤其困难，是因为比较者本人有一套规则，他必须根据这些规则来理解作者，也就是说，他必须根据他自己的规则来承认这些作者是有可理解性的。但这样的话，就难以避免用这些作者来重新覆盖这些规则。

当然，这样三类东西之间的区别——恰当的表达，不恰当的表达，不是表达的东西——是可以作批判性考察的。人们会反对把恰当性的要求定得过高，即相对于对日常生活的要求的可能的发展和确切化来说定得过高。但我刚才提出的那些概念不大可能在这个方面受到挑战。我们必须在这样两个方面进行区别：一方面是原则上对恰当性的要求，另一方面是根据实践上的妥协的精神提出要求。用后者来代替前者，只会损坏表达的目标。

比较中的精确性和深度之界限

让我们来想象一场严重的争论：

张三说他的观点是用他的方式来验证的，以此来为他的观点辩护；李四说他的观点是用别的方式、用李四的方式来验证的，以此来为他的观点辩护。张三拒绝李四的观点，李四拒绝张三的观点。张三用张三的方式来为他的观点辩护，李四用李四的方式来为他的观点辩护，两人都拒绝对方的辩护方式。

辩护的链条到头了，而如果对最终的环节也有异议，真理的问题就只得存而不论了。链条或许会延伸下去，参与者或许会改变意见。但只要对于根本的东西存在分歧，真理的问题就是悬而未决的。分歧的层次越深，得到“悬而未决”以外的结论的基础就越窄。

但是当在很深的层次对观点进行辩护的时候，别的一件事情也明显起来了：意见相反的人们越来越难以理解对方。张三讲（比方说）归根结底如此这般是一目了然、显而易见的，李四说相反的东西

是显而易见的。这样便开始对这种证据的标准进行冗长的辩护。当讨论出现这样一个转折的时候，不同哲学家们似乎很难彼此理解。结果是，成问题的不仅是真值，而且是意义。比方说，一方无法确切地理解另一方所说的“指向”、“表明”、“说明”、“意思是说”、“相信”、“针对某某问题”等等是什么意思。

如果张三和李四所持的真理概念似乎不同，就出现了深层分歧的一个特例。张三认为真(和假)的东西是某种和李四所说的不同的东西。这将影响他们所作的所有陈述，包括他们关于真和假是什么所说的任何东西。

前面我谈论了张三和李四，谈论了这样的可能性，即他们的世界图景差别大到一定地步，对真值和意义的比较就不再进行或不可能进行。对一方来说，另一方的系统变成是假的或无意义的了。但是，这种从第三方即“王五”的立场进行的谈论也是非常成问题的。对张三和李四两人，王五都理解了吗？难道他拥有这样一种系统或学说，它既不预设张三的特殊前提，也不预设李四的特殊前提，而以某种方式是足够中立、足够广泛，能够表述其他两人的观点？

如果王五能做到这样，他自然能说张三和李四以各自的方式都是对的。他们的系统是相对的，真理是相对的。

但是这走进了一条死胡同。要么王五的思想层次更深，因此使得张三和李四的意见在真理和意义方面可以进行比较。如果是这种情况的话，谈论相对真理是不恰当的。要么张三和李四已经探到了最深处，(几乎)表述了总体的系统。在这种情况下，王五也不再身处其外。

还是回到引入第三个人(即王五)的地方。

有理由提出这个问题：我们怎么可能谈论张三和李四的困难？困难在于日常语言的模糊性和我们的意向深度的局限性。要获得有关理解的感觉，我们用不着具有确定的、敏锐的思想。但是如果设法思想得尽可能精确一些，我们就越来越依赖于不仅向更大的广

度进步，而且向更大的深度进步。正是在这样的努力中，我们可以清楚地看到，王五如果自己不借助于一个确定的系统的话，他是无法描述有关张三和李四的事情的。他的中立地位到此结束，张三和李三未能判定的真理问题和意义问题的可判定性，也随之结束。他本人不可自拔地陷入其中。结果，我们只是把问题搞得更复杂，前面悬而未决的争论现在是三方之间的，而不是双方之间的。

注释：

1 Husserl(1859—1959)。

2 Buytendijk(1959)，第 78 页。

3 不能完全这么说，因为一般来说，近似总体的系统是在该系统（在最广的意义上）之内看待对方的，因此并不是“从头到尾”向外人开放的。

4 关键是相信这一点，即当人们查阅《伦理学》第 1 页，阅读第一句的时候，他们就面对了“Spinoza 的学说本身了”。所要求的只是他们懂拉丁文。

5 *Philosophical Works*，第二版，剑桥，1931 年，第 2 卷，第 53 页。

6 原文见 *Ethica*，第一部分，第 1 页。

7 参见 Bennett(1965)的一个很有意思但不那么清楚的注释，从第 379 页开始。

8 Leibniz 运用了亚里士多德(Aristotle)的两个实体标准，实体作为变化的场所，和实体作为逻辑主体，但又增加了一个非复合性(non-composedness)的概念。在《单子论》中，他把单子定义为“仅仅是一个简单的实体……所谓‘简单’这里的意思是‘没有组成部分’”。Leibniz 曾说：“假如没有单子的话，Spinoza 就是正确的。”他或许是想强调有必要寻找一个不同于上帝的“在事物之中的实体基础”。

说到底只能有一个有效的总体系统？

阿恩·内斯(Arne Næss)

总体系统毕竟都是同一的？

“归根结底，所有哲学家都观点一致。”[维尔·杜兰特(Will Durant)]¹或许，所有争论，所有后辈们声称对前辈提出的相反观点，都仅仅是一大堆伪分歧的例子。这是一种可能性：表达风格不同，语言不同；系统构造者们还没有领悟这个简单事实，因此相互进行争论。要不，他们对此是领悟的，但是(1)认为一种表达风格是对的，只有一个是对的，并且(2)拥有这样一条规范，即论辩必须按这样的方式表述，即好像分歧是涉及事实的，而不是涉及表达的。

费立克斯·S.科恩(Felix S. Cohen)主张一条哲学和其他学科中“逻辑宽容”的原则。²他希望运用这样一些转换，它们允许“一个系统中的任何陈述被转换为任何其他对等系统中的一个陈述”。关于哲学中这个原则的适用性，他说：

两个哲学系统可以是在范围上限制太大、起源上差别太大，

以致它们之间没有共同内容。但是假如把这两个系统的直径或范围增加，人们会发现共同的内容一点点增加……（并且）任何一个系统中没有一个内容是不可能通过对系统的扩大而探及的、包括的。

科恩主张一个陈述的内容在一定程度上是它在其中出现的那个系统的一个函数。对该系统的范围的扩大因此会影响该系统的原有陈述的内容。这是一个重要的观点，我完全赞同。但是科恩从中引出一些可疑的结论。当两个起先非常不同的哲学基础被扩展到包括相同数量级（是什么？现象？经验？世界？），分歧就减少，并且变得不重要，也就是说，它们变得越来越不是认知性的分歧，而更多地成为语词的分歧。在“直径”延长的时候哲学家们必须给他们原来的命题增加越来越多的保留，这些保留导致认知性内容中实际分歧的逐渐消除。最终，这些分歧变成纯粹字面上的。（参见他对斯宾诺莎和莱布尼茨的讨论，他认为他们分别是作了限制的一元论者和作了限制的多元论者，第62页）。科恩认为在（比方说）一元论和多元论之间的差别“并不构成一种真假冲突”，这些分歧是“结构性分歧、不一致，视角上的、情感价值上的、社会符号系统上的或实际运用上的分歧，而不是认知内容上的分歧”，也就是说，不是实际所断定的东西上的分歧。

斯宾诺莎/莱布尼茨的例子和科恩的理论契合得过得去，但斯宾诺莎/笛卡尔的关系就不这样了。

在一定程度上，一个陈述的内容可以被当作是独立于它在其中出现的那个系统的，但是该系统的扩展，我还是认为，是对原始观念的扩展，通过扩展它渐渐包括（说明/覆盖）了范围越来越宽的现象。要理解在该系统中的一个陈述，必须接近那个基本见解，接近这个系统作为基础、赖以表达的那些基本假设——而这意味着采取某种意义上和该系统构造者本人所拥有的同样的基本观点。但与此相反，科恩认为这个基本观点仅仅是作为出发点的视角的一个偶然的

结果。

描述世界的任务可以在某个特定点上开始，但条条道路通罗马。系统越是范围广泛，它就越是描述罗马本身而不是对通向罗马的道路的描述。所有系统，如果看成是对罗马的描述，就都是等价的。如果哲学家们不是如此地语义学上“教养不良”的话，他们是会同意的这个说法，即他们原来说的都是同样的东西。

一些历史著述家提出了这种意思的观点，虽然多数是以克制的方式提出这样的观点的。

如果历史上形成的所有系统都在以下意义上“毕竟都是同一的”，即对同样的东西说了同样的话，那么，我们可以期待历史研究将通过看穿并更正所有字面分歧，一步一步地达到这同样的东西。可以出版这样的历史地图册，它将详细显示概念发展是如何达到用不同概念覆盖同样东西这一步的。

一个温和一些的理论可以是这样的，即它认为这些系统在所有基本内容上对基本上是一样的东西说了同样的话。系统中的不一致之处或许可以被证明是由于作者自己在运用共同的原则或推论规则的时候的误差——归结为不同的归纳推论，不同的工作假说。

在相当高的精确层次研究大哲学家们的基本假设的专家工作，并没有表明这些系统之间被掩盖着的同一性。恰恰相反。哲学的现象学并没有指向一种哲学，就好像宗教的现象学并没有指向一种宗教。关于共同的原初基础、起源、来源的猜测，未能改变这个结论，即使我们对“最根本的意义上”（比方说就基本的意向而言）的一种共同的 x 的可能性，持一种有所偏向的态度。有关斯宾诺莎和莱布尼茨以及他们之间关系的专家文献，可以揭示意向上的相似之处，但这并没有影响这个结论，即这两位思想家对世界和他们自己的看法好像具有深刻的不同，并且他们的系统表达了这种不同。

但是，说对不同哲学家的深层次比较并不指向一个共同的命题内容这个结论，具有一种成问题的性质。哲学的现象学的设计，就好

像宗教的现象学的设计，本身是系统的组成部分，因此将在多多少少的程度上受到人们自己的立场的影响。一种现象学有不同的系统设计，其可能性看来是多种多样的。因此，我们的结论只能是在日常言语层次上的一种导向性的一般断言。要设法使它更精确一些，就导致一种有关理论系统的学说中所包括的那些常见的复杂问题。

关于盲人摸象的那个东方寓言在这里值得提一下：有的盲人摸到象的尾巴，把它当作象的全部；有的盲人摸到象的耳朵，等等。这些描述是互补的，它们并不相互否定。它们就其本身而言都是正确的，但它们都是不全面的。但是，故事的内容是说那一个个描述者都不愿意承认这种不全面性。他们着手从他们不同的局部系统，他们所摸到的象的部分出发进行一场讨论，似乎他们都知道整头象似的。

这个观点在下面这点上与科恩的观点不同：它完全承认在充分成熟的认知系统中的认知内容上的差异的程度，但是它把这种差异比作是把自己感觉到的那个象的部分误认为是整头象，用这个并不正确的类比来为这种差异进行辩护。

但这个观点与（比方说）对笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨的比较所导致的结论也不相容。说笛卡尔把握了实在的一部分（象的耳朵？），斯宾诺莎把握了实在的另一部分（象的尾巴？），莱布尼茨把握了现在的第三个部分（象的鼻子？），这是没有用的。谁这样说，谁就必定能够知道象的耳朵、象的尾巴、象的鼻子。谁能呢？

人们经常说，实在是如此的丰富，以致它是无法被一个人所把握的。每个人都能够知觉到一些特征，没有人能够知觉到全部特征。系统构造者们从他们的那小部分或有限的视角出发进行一般化把握，并进行争论，那是因为他们没有认识到他们的局限性。这种说法听起来是最有说服力的。

谁清楚地认识到他的局限性呢？没有人？这马上就导致一个悖论。那些了不起的元系统构造者们，那些对所有系统表示自己观点的人们，他们必须被认为是摆脱了其他人的那种令人压抑的幼稚和

褊狭。但我们在前面已经充分地解释了，为什么这样一位元系统构造者是不太好找到的。或许有这样一位压倒一切的 Geist(精神)，一位黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)，他具有一些全新的维度，并且或许比那位普鲁士哲学王还要令人费解。

但还是回到出发点去。让我们(含糊地)想象，我们手头有一个共同系统。我们有一幅这样的地图可以使用，在这种地图上我们可以策划所有可能的系统。这样的话，我们在原则上就可以对各个系统进行总体了解和比较，而用不着构筑任何新的框架，构造一个元系统。但是，有意思的是提出这样一个问题：在什么基础上我们可以证明两个系统事实上是具有同一的基础的。让我们假定有一个笛卡尔所说的神(一个不欺骗人的万能的神)悄悄地告诉我们一切系统的基本范畴都是同一的。我们拥有那些使我们能够发现这种同一性的标准吗？比方说，我们能够证明系统的基础(或部分基础)是“有”/“无”的区别吗？或者是矛盾律？就我所能理解的，我们将只能不加论证地接受笛卡尔的神的指令，不再进行批判性的询问。

所有西方哲学系统之父是亚里士多德(Aristotle)，他寻找所有知识的终极的、绝对确定的和自明的基础，并认为他找到了这种基础。他的根本区分是“存在的东西”和“不存在的东西”之间的区别，他的根本的存在论原则是任何事物要么存在，要么不存在。第三种情况是不可能的。真理的概念同这种根本的存在论区分和原则是联系在一起的。“真理”是通过这样一个定义引入的，其大意为：说出真理，就是关于存在的东西说它是存在的、关于不存在的东西说它是不存在的。因此“知识”可以被作为知道(已经证实)存在的东西存在着等等而引入。用这样的方法我们已经完全处在亚里士多德的系统构造的过程之中了。

但是，可能出现而且已经出现一些非亚里士多德系统，它们带有那些要保证那个根本的存在论原则的意义和真理性的“原初直觉”。

我们能不能想象，那在某种加了特别限制的意义上存在的东西，

是无法被赋予任何定义明确的性质或特征的，而是超越人类建构活动的呢？如果我们提出这个问题，我们就接近于柏拉图(Plato)《巴门尼德篇》中的问题了。设想一下，假如存在着的東西(that which is)，在明显作了限制的意义上，是“一”，同时又不能被赋予存在这个性质(the property of being)！这个要求可能蕴含了一个荒谬。如果我们思想，我们就思想到某物，因而不想到别物：因此同一律成立，矛盾律也成立。思想蕴含着建构。

亚里士多德能够(当然能够)把这些怀疑吸纳进他自己的系统，其办法是说：谁提出一个有关不可建构的东西的理论，已经预设了某物要么是可以建构的，要么是³不可建构的。这样一来，那个存在论陈述已经被那个想要怀疑它的人所默默地接受了。但是对亚里士多德的这个企图，那个怀疑者也可以接着进行怀疑。

对于哲学史研究更具有实际的重要性的是这个问题：是不是只有一个“存在”的概念，是不是只有亚里士多德似乎设想的那个概念——从他的全部著述(而不仅仅是他谈论这个根本概念的地方)来看他所设想的那个概念？实际上，形而上学家们打交道的是存在的不同程度和不同种类。在其《形而上学》第四卷的开头，亚里士多德似乎想要一个非常宽的概念，一个包容性极大的概念，以至于不存在的東西也存在，也就是说在这种意义上存在：关于那个不存在的東西，我们可以说它不存在。其他形而上学家，以及其他语境之中的亚里士多德，则引入或似乎默默地预设了一些窄一些的概念。一种起限定作用的理解是这样的：把存在同一于神性，“一”，或者无名，或那种以别的方式是“最高的”、“终极性的”存在。如果以这种方式对存在进行分级和评价，“存在”代表什么？所有这些等级共同的東西是什么？亚里士多德的真理定义或许可以被看作是覆盖所有存在概念的，因为它可以被看作是以下说法的一个缩写：“真的命题是这样的命题，对于(根据 x 这个亚类的存在的标准)存在的東西这个命题说(根据 x 这个亚类的存在的标准)它存在，或者，对于(根据 x 这个

亚类的存在的标准)不存在的东西这个命题说(根据 x 这个亚类的存在的标准)它不存在。这适用于所有种类的 x。”

尼古拉·雷歇(Nicholas Rescher)和罗伯特·布兰顿(Robert Brandom)区别标准世界和非标准世界。⁴后者是不自洽的,但可能和标准世界完全一样存在着。它们可以是合理的,但它们违反被认为对于指称确实存在的东西、而不仅仅是看上去存在的东西的系统造物来说是共同的那些原则。

有些哲学家在他们的明确的表述中所包括的存在的种类,要少于那些无所不包的哲学家所包括的存在的种类,如果所有的系统都具有同一的基本范畴,即使它们的作者的本意是相反的,那么,我们是不是一定要假定,前面那种哲学家对其他种类的存在有意避而不谈呢?那些反对形而上学的存在是有许多等级和种类的人,或许必须被证明为是误解了他们的论敌,或许也误解了他们自己的系统。这样一来,我们可以设法保持一种对所有系统都共同的框架,一种扩展了的同一律和矛盾律。我无法相信我们将找到这样一种框架,而且我认为寻找这样一种框架意义不大。

“共同的世界”:设定还是实在?

关于共同的世界的可能性所持的立场,可以被置于以下两个极端情况之间:

(1)所有的人类——包括所有文化中的哲学家和诗人——所反应的是同一个实在,但是他们部分的是以极为不同的方式作出反应,部分的是对实在的不同部分作出反应。不仅如此,他们还从不同视角出发、从不同需要和期望出发、从不同才能和天赋出发作出反应。他们把不同的概念网络抛向同一个实在,并在这种程度上生活在不同的世界中。

(2)人类的反应在其所有的基本方面都是相似的,但对于部分的

不同的那些世界作出反应。严格地说来，任何人都生活于他自己的世界中。人们所反应的情境对于每个人来说都是不同的、特有的。生活情境、生活空间[库尔特·留文(Kurt Lewin)],选择情境、内部实在都是不同的,并且对于每个人来说也是随时变化的。但是才能、天赋、需要、期待、概念网络在所有基本的方面都是相同的。不同的特殊的世界并不是一个无所不包的(未曾经验的)共同世界的各个部分,也不是这样一个共同世界的各个方面。

但是,可以被塞进这两个极端之间的那些观点之外的一些观点,也值得作仔细考察。比方说这样一个观点,说存在着两个根本不同的世界或实在是没有意义的。既然我们无法指出有任何经验可以把我们同这两个世界(如果它们存在的话)如此间接地联系起来,那么,说这两者的存在,甚至这两者的存在的可能性,都是没有意义的(假如我们获得一种对于两者的经验,我们自己将成为联结的环节,因此这两个世界就会联结成为一个世界)。这个观点——当然,它是基于一种非常活跃的语义学和认识论的——接下来可以和这样一个语义学观点结合起来:如果一个句子是无意义的,那么它的否定也是无意义的。从“可能存在着两个世界”的无意义性出发,推出“并非可能存在着两个世界”的无意义性。一个世界是“并非两个世界”的一个特例,从中可以推出“可能存在一个世界”的无意义性,因此也推出“存在着一个世界”的无意义性。关于一个世界的所有谈论都消失了!

许多系统似乎都预设了实在是“一”。系统的代表们认为系统覆盖的就是那个实在,并且(在所有基本的方面)恰当地覆盖了这个实在,而别的系统则未能恰当地覆盖这个实在。恰当的说法或许是“设定”一个实在,因为实在是“一”并不是谁发现了的,这只是一种要求。这个要求涉及一个“实在”的概念,而这个概念是在形而上学陈述中使用的概念,所以它的适用面是没有限制的:“在所有可能的系统中,实在都被看作是“一。””当人们谈论生活在不同的世界中,或一般地讲存在着不同的实在,他们必须使用别的“实在”概念,否则的话就会

出现不自洽。那些没有明确表述后面这种类型的概念的系统是不是一定要被说成是默默地使用了前面那种类型的存在概念(除了别的概念之外),对此这里我们不一定要加以讨论。我认为没有一个系统需要假定一个实在,假如统一性所包括的不只是某种纯粹形式的东西、某种纯粹设定的东西的话。只有一个实在,或者说,根本就存在着一个多数系统说存在着一个的那种实在,这不过是一种可能性,如果这种实在被认为是某种这样的东西的话,对于它,除了定义里面所说的之外,至少一个可加以阐述的命题是符合的。像“那唯一实在具有性质 C”这样的陈述可能是真的,可能是假的,也可能不真也不假(就好像“当今法国国王是秃子”一样)。

人们通常一时把原子理解为一种物质对象(或者“物理系统”,用教科书中的术语来说),一时把它理解为一个模型。同样的两重性适用于许多别的实体。它也适用于世界吗?思想史,包括科学思想史,可以告诉我们不同的世界概念。它们起的是比原子要意义宽一些理智模型的作用。就原子而言,显然这种两重性不是必然的。许多不同的连续性概念(continuum-concepts)提供了别的选择。

这也适用于世界模型吗?我们是不是都一定非运用世界概念不可呢?好像不一定。在我们就会不会存在若干个世界作出决定之前,我们必须为这个问题找到某种答案。如果我们回过头来看看斯特劳森(Peter F. Strawson)的话,好像他并没有考虑这个问题:是否必须认为我们大家——或我们中的一些人——都在一个像世界这样美妙的东西当中。

对于斯特劳森的思路来说,重要的是存在着一个完全决定了的、共同的世界,我们都生活于这个世界中、必定生活于这个世界中,而且我们都设法领悟这个世界(对于领悟的概念,他可能也只想到一个)。一旦我们把世界中的某单个性质确定为我们设法领悟的东西,但对此我们还没有找到任何东西,我们在一定程度上已经预先决定了我们可能寻找的答案。任何对未知的东西作为未知的东西而进行

的进一步的设想，都影响我们形成我们的问题的方法。

因此，说“世界”这个概念是一种中立于系统的出发点，这里存在着某种根本的错误。斯特劳森不满足于一个尽可能宽泛、尽可能中立的概念，而对种种可能性进行压缩，使得世界必定是某种对所有的人是共同的世界，是我们共同的世界。这恰恰清楚地显示了刚才讲的那种错误。斯特劳森这样便缩小了可以加以考虑的系统变体的范围。甚至对贝克莱的体系这样并非十分特别的系统，也存在着加以谴责的可能性。在斯特劳森看来，那些不把世界作为某种共同的东西来显示的系统、那些没有一种共同的空间—时间多样性的系统，先天地就是可以反对的。它们无法描绘我们的——唯一实在的——世界。

一个明显的想法是，即使哲学系统都是不可公度的，或者，假如是可以公度的话，它们都是矛盾的，它们也仍然具有一样东西是共同的：它们都涉及同样一个“世界”。存在着一些东西是对大家都给予了的。世界是哲学家们与之搏斗的东西：它们在其中寻找秩序和意义。居然会向不同的哲学家们发送（发送者是上帝？）若干不同的世界，或者不同的与料，这是一种不可能的想法。如果人们只能够设法以一种中立的方式对所与进行刻画，人们就能够在一个共同的参照系中描绘这些系统，把它们描绘为同一个地面上进行的方向不同的努力。

但是，系统比较者将必须以用老鼠做实验的心理学家对待老鼠一样对待不同系统：心理学家让一些老鼠出来，到他设计和控制的一个由迷阵构成的问题域，让另一些老鼠暴露在冷气流之下，用冷气流吹击老鼠尾巴，这样它们必须急切地选择路径，等等。用老鼠做实验的心理学家专横地决定什么被称为正确的路径，什么是错误的路径。老鼠对这个问题没有发言权。但系统比较者根本不是这样的超级的用老鼠做实验的心理学家，或超级的系统构造者。对于多数系统构造者来说[莱布尼茨和斯蒂纳（Max Stirner）等人是例外]，通常的情

况可能都是想象有一个共同的世界，但是系统比较者没有特殊的能力使他们能够独立于每一个系统之外来刻画这样一个共同的世界。他的地位并不比别人优越。从他作出第一个区分开始，他就陷入了系统之中；他实施了一个构造系统的行动。他自己进了迷阵，而不是坐在一旁的扶椅上。

艾弗雷特·豪尔(Everett Hall)在讨论一个类似的问题的时候，引进了一个概念叫“范畴中心的困境”或“范畴中心的两难”(categorio-centric predicament or. category-centered dilemma)：我们无法避免承诺一些特殊的范畴，这些范畴也可以是其他的范畴。但是豪尔承认所与是一切系统都必须处理的东西，并认为通过假定一些东西是共同地给予的，可以避免一种站不住脚的相对主义：各彼此对立的哲学体系中的每一个，在它们彼此的争端中，都是从它的立场出发对争论的主题进行判断，都是用它的范畴来构造这些主题的。世界本身看来并不裁决这场战斗。在这里人们只有通过对世界的彼此对立的描绘来达到那个共同的对象。这样我们还能做什么呢？

我们不能运用这样一种直截了当的相对主义，这种相对主义干脆这样说：“满足于你已经以某种方式被引入的任何哲学吧，因为不可能在哲学之间作合理的选择。”这恰恰是彼此竞争的理论中的一种，绝不能没有理由地选择它而不选择别的。所以我们面临着这样一个问题：设法摆脱我们的范畴中心的两难，设法借助于所有哲学构造都被给予的东西来同这个宇宙重归于好。[注意！参照艾弗雷特·豪尔：*Philosophical Systems* (1960)]

但是，豪尔对所与的思考看得出具有一些特殊的态度和立场，这些态度和立场并不是仅有的可能的态度和立场。他的解释并没有提供任何系统之外的固定支点。确实，在别的地方他好像也说他是使用某些范畴的。这些范畴被蕴含着的，并且构成了关于那个相对于各系统而给予的共同东西的假说。

对于世界多元论——这个观点我认为是一种有生命力的哲学上

的可能性——来说，假定所有哲学家都从“所与”出发，其本身并不是具有破坏性的事情。但这样一来，它就成为纯粹形式的范畴。关于所与作为内容它一无所说，从实质的角度它一无所说。这也适用于某些可以在复合逻辑（combinatorial logic）和统计学中使用的世界概念：它们完全是形式概念，同构造有关，但同所构造的东西无关。

一种情况是这样的：我们在这样一个规划的基础上进行工作，即让我们设法限定一个常识世界，我们的常识世界。这个常识世界是人们希望达到的社会性的关系网络，就此而言，这样一种限定处在现代社会科学的范围之内。“社会实在的问题”，我认为是可以作为一个完全值得研究的问题来提出的，就像艾尔弗雷德·舒茨（Alfred Schütz）提出的那样。但是当人们谈论常识世界之预设的发现的时候，马上就出现了主要的问题：舒茨自己在这样的发现时将站在何处？他的术语从何而来？哥伦布（Columbus）可以发现美洲，是因为他从外面而来，他所碰到的印第安人就不能发现美洲。毛里斯·纳坦森（Maurice Natanson）在为舒茨的《选集》撰写的“导言”中使得舒茨所做的工作看上去好像是一种直觉；他说艾尔弗雷德·舒茨的哲学表达了一种简单的直觉；对常识世界的预设、结构和重要性的全部发现仅仅是一种简单的直觉。

舒茨构造了一个关于人的社会实在中的不同层次的模型。但从他对全部事情的描述来看好像这些层次是他发现的，好像他被安全地、可靠地安置在其中一个层次上，就好像一位地质学家坐靠在一块岩石上，拿出他的小锤子，敲下一小片岩石，以便进行分析。纳坦森写道，我们在其中生活、工作和习以为常的日常世界是核心——是人类实在的所有其他层次的预设，而舒茨博士所注意的、他作为分析的出发点的正是社会实在的这个根本部分。

纳坦森接着说，对于尘世生存的这种不可或缺的基础，普通人一直是不加注意的，即使他们的生活是由日常生活的模式来建构和奠基的。哲学家的特权在于使得批判性考察的对象变得明显起来，而

这恰恰就是舒茨的工作方式。这一点我认为是可能的，但这样做的出发点只能是这样一个系统，它把“视 x 为理所当然的”（“显而易见的”）作为一个考察的对象来对待。当某人走过地板的时候他认为地板将支撑着这是理所当然的。描绘这一点预设了一种构造活动：支撑着的地板区别于不支撑着的地板，不从地板上陷下去这个目标取决于不伤害自己这个更广的目标。这些目标被赋予那个大步走过地板的人。当某人走过地板的时候现象学家看着他，思考这个人当作理所当然的东西，进入这个人的体验方式——但这些都是从一个系统出发的、从一个概念结构出发的。人们注意到这种结果，是当他们像现象学家那样发现自己犯了一个错误的时候。

称为“社会实在”、“常识世界”、“我们的共同世界”的这个模型，其重要性常常被人估计不足——人们设定一个社会实在，但并不认为为此人们已经运用了一个模型：实际上，社会实在恰恰就是我们生活于其中的实在。这情形给人的感受和马克思在《德意志意识形态》中对共产主义的感受一样：唯心主义等等是思想的构造物，但共产主义是发展过程本身。共产主义绝不是一种意识形态，绝不是一种学说的名字。那些好像把共产主义当作一种意识形态来表达的句子，仅仅具有一种索引功能：它们指向正处于过程中的发展本身。只要一个人完完全全身处于一个系统，这种说法方式是完全自然而然的。当然这样一来它就不被感受为一种系统。但在头脑中只要出现哪怕小小的不谐和，人们迟早会从系统之外对之有所瞥见。这样，人们就重新进入了由种种可能性构成的迷阵，这种迷阵不是由自己布下的，但好像，也不是由别人布下的。

注释：

1 Durant (1938), 第 185 页。

2 Cohen, 第 61 页。

3 或许这是一个趋势：恰恰是层次最深的前提，看上去最为明显，因为它们和分析性的（就作为前提而言），而它们同时又装扮得好像是作为综合陈述构成了一种哲学的出发点。假如该陈述被质问它的反对者感受为综合性的，对它的捍卫将是对它作沿着这样一种方向的诠释，即它渐渐成为分析性的了。但是，趋势也可以是相反的：人们之所以将某物感受为分析的，正是因为它看上去是明显的和根本的。

4 Rescher 和 Brandom(1980)。

浅层生态运动和深层—长期生态运动论纲

阿恩·内斯 (Arne Næss)

对生态环境负责的政策只是部分地与污染和资源枯竭有关。与其有关的还有一些更深层的问题，它们触及这样一些原则：多样性、复杂性、自主性、非中心化、共生性、平等主义和无等级性等原则。

生态学家从其先前相对的默默无闻到引人注目标志着在我们的科学共同体中出现了一个转折点。但他们的思想被扭曲和误用了。存在着两个生态运动，一个是浅层的，但目前却非常强大，另一个是深层的，但影响不大。这两者中我们该注意哪个呢？我将试图刻画两者的特征。

1. 浅层生态运动

反对污染和资源枯竭。中心目标：发达国家人们的健康和富裕。

2. 深层的生态学运动

(1) 拒斥环境中之人 (man-in-environment) 这个形象，而赞成关联性的、全域性的形象 (relational, total-field image)。各种生物是具有内在关系的生物圈之网或域上的纽结。A 和 B 两物之间的内在

关系意味着这一关系从属于 A 和 B 的定义或基本构成，因此，没有这层关系，A 和 B 就不再是原本的事物了。全域模型不仅瓦解了环境中之人的概念，而且也瓦解了每一个紧密的背景中之物（thing-in-milieu）的概念，除非我们是在一个肤浅的或初步的交往层次上谈论问题。

（2）原则上的生物圈平等主义。之所以要插入“原则上的”这一短语，是因为任何实实在在的实践都使某种杀生、剥夺和压抑成为必需。生态学野外工作者对各种生活方式和生命形式，具有一种根深蒂固的敬意，甚至崇拜。他从内心深处达成一种理解，一种其他人只会留给其同伴或小部分生活方式和生命形式的理解。对于生态学野外工作者来说，生存和繁荣的平等权利是一种直觉上清楚明白的价值公理。将其局限于人类是一种人类中心主义的偏见，对人类自身的生活质量也会产生不利的影响。人类的生活质量部分地依赖于我们从与其他生命形式的亲密的伙伴关系中所获得的深层的快乐和满足。试图忽视我们的依赖性并建立一种主奴角色，对人的自我异化起了一种推波助澜的作用。

生态学的平等主义蕴涵了对“拥挤水平”这个未来学变量的再解释，因此，不仅人类的拥挤情况，而且一般的哺乳动物的拥挤情况和生活质量的丧失，都要认真地加以对待[顺便提一下，关于某些哺乳动物对自由空间的高要求之研究表明，研究人类城市生活的理论家们大大地低估了人们对生存空间的要求。行为性的拥挤综合征（神经官能症、攻击性、传统的失落……）在哺乳动物中大体相同]。

（3）多样性原则和共生性原则。多样性提高了生存的潜力、新的生活方式的机会和生命形式的丰富性。所谓的生存竞争、适者生存，应该被解释为一种在复杂的关系中共存和合作的能力，而不是杀生、剥夺和压抑的能力。“生存和允许生存”是比“你死我活”更有力的生态法则。

“你死我活”会减少生命形式的种类的多样性，在同一种群中也

有破坏性。因此,受到生态学启发的态度有利于人类生活方式的多样性、文化的多样性、职业的多样性和经济的多样性。它们反对经济和文化的侵略和控制,一如它们反对军事的侵略和控制,它们反对消灭海豹和鲸类,一如他们反对消灭人类的部落和文化。

(4)反等级的姿态。人类生活方式的多样性部分地是由于(有意的或无意的)对某些群体的剥夺和压抑。剥夺者过着和被剥夺者不同的生活,但他们双方的潜能和自我实现都受到了不利的影响。多样性的原则不包含这样一些差别,即它们的产生仅仅是由于某些态度或行为受到了严重的阻碍或压制。生态学平等主义的原则和共生原则支持这种反等级姿态。生态学的态度支持把所有这三条原则扩展到任何的群体冲突中去,包括今日世界发展中国家和发达国家之间的冲突。这三条原则也十分警惕任何形式的关于未来的全盘计划,除了那些与广泛的和更广泛的无等级之多样性相一致的计划。

(5)向污染和资源枯竭开战。在这一战斗中,生态论者拥有强有力的支持者,但有时却会危及他们的整体立场。当关注的焦点集中在污染和资源枯竭上而不是在其他问题上时,或者当计划的实施减少了污染却增加其他种类的恶的时候,就会发生这种情况。因此,如果因为安装防污染设备而使生活必需品的价格上涨,那么,等级的差别也随之增大。一种责任伦理学意味着,生态论者为之效力的不是浅层的生态运动,而是深层的生态运动。也就是说,不仅要考虑第五点,所有的七点都要一起加以考虑。

在任何社会中,生态学家,不管他们政治色彩如何,其作为信息提供者的作用都是不可替代的。如果很好地组织起来的话,他们有能力拒绝为只具有有限生态学视野的建制或计划者服务。而现在,生态学家们有时却为那些有意地忽视更宽的生态学视野的雇主打工。

(6)复合性而非复杂性(complexity, not complication)。生态系统的理论包含了一个重要的区别,即复杂的东西和复合的东西之间的区别。复杂的东西是指没有任何格式塔或统一原则的东西——我

们试想在一个无序的城市中摸索的情形。或多或少有规律的、相互作用的多种因素在一起运作，可以构成一个统一体，一个系统。我做一只鞋，或用一张地图，或把各种活动安排在一个工作日之中。有机体、生活方式以及整个生物界中的相互作用所展示的复合性达到了如此令人震惊的高度，以致影响了生态学家的总的观点。这种复合性使得从大系统的角度来思考问题不可避免。它也有助于我们强烈、持久地觉察到人类对生物圈各种关系的深刻无知，以及由此而来的扰动。

把复合性但非复杂性这条原则用于人类，结论是赞成劳动分工，而不是劳动分裂。它赞成完整的人在其中保持主动性的那种经过整合的行动，而不仅仅是被动的反应活动。它赞成复合经济，赞成整合起来的多样生存手段（工业活动和农业活动相结合，脑力工作和体力工作相结合，专业化职业和非专业化职业相结合，城市活动和非城市活动相结合，工作在城市、休闲在自然和休闲在城市、工作在自然相结合……）。

它赞成软技术和“软未来研究”，它倾向于少一些预测而多一些对可能性的阐明。它主张对连续性和有生命力的传统以及——更重要地——对我们的无知状态，多一些敏感。实施对生态负责的政策，要求技术手段和技术发明在 20 世纪有一个指数增长，但这种增长应该沿着新的方向，而这些方向目前并没有得到我们诸民族国家的制定科研政策的机构一贯的、慷慨的支持。

（7）地方自治和非中心化。一种生命形式易受伤害的程度大致和它从远处，即它从中获得生态平衡的地方之外，受到的影响的强度成正比。这对我们试图加强地方自治以及物质的和精神的自足性的努力给予了支持。但这些努力预设了一种非中心化的冲动。污染问题，包括那些热污染和物资再循环的问题，也会把我们引导到这个方向上来。因为，如果我们能使其他因素保持不变，地方自治的扩大会导致能源消耗的减少（试对一个基本自足的地区，和一个需要从其他

大陆进口食物、建筑材料、燃料和熟练劳动力的地区作一比较,前者所用的能源可能只有后者的5%)。加强地方自治,可通过减少等级制决策之链上环节数量的办法[比方说,一个包括地方委员会、市政委员会、国家以下最高决策者、联邦中州级机构、联邦的全国性政府机构、国家联盟和机构联盟(如欧洲联盟的最高层),以及全球性机构的链条,可以缩减为一条由地方委员会、全国性机构和一个全球性机构组成的链条]。即使一个决定在每一步都遵循了多数人统治的原则,如果链条太长,许多地方利益也会在这条链条上失落。

总起来说,首先要记住的是,深层生态运动的规范和技术不是用演绎或归纳从生态学中推导出来的。生态学知识以及野外生态工作者的生活方式提示了、激发了并强化了深层生态运动的视野。上述七点概述中的许多阐述还只是相当模糊的概括,只有在某些方向上弄得更精确之后,才能站得住脚。但在全世界,来自生态学的灵感已显示了令人瞩目的趋同性。以上概述只是对这些趋同走向所作的各种可能的简要整理之一。

第二,要充分意识到,深层生态运动的各种重要信条具有清楚有力的规范性。它们表达了一个价值方面的先后序列,该序列只是部分地基于科研结论(或基于科研结论的缺乏,参见第六点)。如今,生态论者影响决策机构的办法主要是指出面临的威胁,提出有关污染物质和资源枯竭的预测,因为他们知道,政策制定者至少会接受关于健康和公正分配的某些最低限度的规范。但显然,在全世界有很多人,包括大量掌权的人在内,都认为深层生态运动特有的更一般的规范和价值是正当有效的。这一运动中有一些政治潜力是不应该忽视的,是与污染和资源枯竭关系不大的。在描绘可能的未来时,这些规范应当自由地加以运用和阐述。

第三,就生态运动之值得我们关注而言,他们与其说是生态学的,不如说是生态哲学的。生态学是使用科学方法的有限的科学。哲学是争论基本原则(既是规范性的又是描述性的)的最一般论坛,

而政治哲学是它的分支之一。我用生态哲学(ecosophy)一词来指一种关于生态和谐或平衡的哲学。哲学作为一种智慧(sofia),具有直言不讳的规范性,它既包括规范、规则、公设、价值优先顺序的声明,也包括关于我们宇宙中种种事态的假设。智慧是政策智慧,是规范,而不仅仅是科学的描述和预测。

生态哲学的细节会有许多不同,这是由于不仅各种污染、资源、人口等的“事实”之间,而且各种价值优先性之间存在着重要的差别。但如今,上述七点为各种生态哲学体系提供了一个统一的框架。

在一般系统论中,系统多数是根据因果上或功能上相互作用或相互关联的项目来加以考虑的。而生态哲学则更像亚里士多德或斯宾诺莎所构造的那类系统。在文字上,它被表述为一个由不同功能的句子即既有描述性又有规范性的句子所组成的集合。基本的关系是前提子集和结论子集之间的关系,即可推性的关系。与此相关的各种可推性观念既可以根据严密性来分类——按此,逻辑和数学的演绎名列榜首,也可以根据隐含地被视为理所当然的东西有多少这一点来分类。考虑到相关的生态学材料和规范性材料(社会的、政治的、伦理的材料)的广大范围,对一种生态哲学的阐明必然只能达到中等程度的精确性。现在,生态哲学或许可以富有成效地运用各种系统模型,即对全球系统化的各种大致的模拟。生态哲学的特征,正是全球性的品格,而不是细节上的精确。它所表达并整合的,是一支理想性的生态学团队的各种努力,这支团队不仅包括属于完全不同学科科学家们,而且包括研究政治的学者和处于一线的政策制定者们。

在生态主义的名义下提出来的不少观点,不少与深层生态运动相偏离的主张,主要是片面强调污染和资源枯竭,还有在提倡一种模糊的全球化进路的同时忽视欠发达国家和超发达国家之间的巨大差异。全球化进路是必要的,但在未来几年里,决定政策的一定主要是地区差异。

客观主义和对人的研究

汉斯·谢尔瓦姆 (Hans Skjervheim)

本论文的目的在于表明威尔海姆·狄尔泰 (Wilhelm Dilthey) 和马克斯·韦伯在自然科学和“精神科学” (Geisteswissenschaften) 之间所作的区分原则上是合理的, 尽管在古典的逻辑经验主义之内有人提出了相反的论点。本文认为, 意向性情境 (intentional context) 是社会科学的特征。在心理学中, 意向性情境比像牙痛这样的精神状态 (mental states) 更为重要。如果逻辑行为主义要有一点站得住脚的地方的话, 它就必须告诉我们可以如何处理意向性情境。卡尔纳普 (Rudolf Carnap) 的纲领是在一个真值函项语言中重构科学论辩。本文认为, 他对信念语句的还原并不成功。本文进一步认为, 在逻辑经验主义对理解 (Verstehen) 问题的讨论中, 只考虑了动机性理解 (motivational understanding), 而马克斯·韦伯所谓的“观察性理解” (observational understanding) 却被忽视了, 正像我们通过对特奥多尔·阿贝尔 (Theodore Abel) 对“称为理解的那个操作”的著名阐述的讨论所表明的那样。从此得出的结论是社会科学的基本问题不同于自然科学的基本问题。这个结论还通过对 20 世纪 50 年代许多哲

学家认为已经老而无用的那个德国传统中的一些作者的讨论，作了进一步的阐述。

问题的引入

除了像托马斯主义这样的更倾向于传统、但在当代的讨论中仍然起着重要作用的哲学之外，有两种互相对立的哲学潮流影响着我们的时代的知识分子。一方面是现代思想界中的自然主义—实证主义—实用主义的思潮，另一方面是现象学—存在主义的思潮。它们的分布甚至有地理上的特点。在英美世界和斯堪的纳维亚，前一种思潮占主导地位，如雷贯耳的名字有罗素、卡尔纳普、维特根斯坦、詹姆斯（William James）、杜威（John Dewey）、海格斯特莱姆（Hägerström）。在德国、法国以及西班牙语的世界中，后一种思潮占主导地位，在那里，杰出的代表人物有胡塞尔、海德格尔、雅斯贝斯（Karl Jaspers）、萨特、舍勒、梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）。在某种意义上，这两种思潮与其说是两种确定的思想流派，不如说代表了两种“精神氛围”（climates of opinion）。两种倾向内部的讨论要远比两种倾向之间的讨论多得多。

当今美国的自然主义——其先驱是英国的经验主义、古典的唯物主义和 19 世纪的进化哲学——用 J. H. 小兰达尔（J. H. Randall Jr.）的话来说，“与其说是一个体系或一种教条，不如说是一种态度和一种倾向；它本质上是一种哲学的方法和纲领”。¹ 它和自然科学有紧密联系，这一点可从它给予讨论科学方法和各门科学的原则的篇幅，以及它赋予这种讨论的价值中看出。

在这种精神氛围中，沉思的、有时带些神谕色彩的大陆哲学很难取得一个发言机会。正如马文·法伯（Marvin Faber）所说：

无论是唯心论的现象学还是存在主义，即使假定它们能取得一个重要的立足点，也都不能在美国长期存在。随着对唯心

论的系统论证在一战期间的破裂,唯心论的拥护者只能从……科学的……不完备性出发立论。

同样地,存在主义在科学(既指自然科学也指社会科学)的各种坚实成就面前破产了。它们在美国的威信之大,以至于在一些高雅的圈子里,根本就没有地盘让自封的圣哲来诉说关于人的一般命题:他的焦虑,他的“孤独感”或“被抛弃感”,不管是神学意义上的,还是据说是自然的。²

重要的是法伯也提到了社会科学的威信。如今,这种威信是一个事实,但是它能否得到合理的辩护却是个问题;它很可能是一具剧场偶像。而且不是所有形式的社会科学都是和存在主义相对立的。实际上,韦伯—狄尔泰式的社会科学观——把它们视为理解的(*verstehende*)学科——就与后者气味相投。这一点,只要想一想雅斯贝斯对韦伯的高度评价和依赖,³以及海德格尔与狄尔泰之间的紧密联系⁴就足够了。

从韦伯—狄尔泰传统中发展起来的社会科学的各种明确的特征,建立在他们关于意义和理解(*Verstehen*)的观点之上,这种观点也蕴涵了把科学划分为自然科学和精神科学(*Geisteswissenschaften*)的思想。

因此,要获得一种圆通的,并且能克服科学的上述二分法的自然主义哲学,就必须对意义和理解的问题有一种新的解决。所需要的是自然主义的意义论,即一种关于能被纳入自然科学的各种记号和符号的理论。

对此,查尔斯·莫里斯(Charles Morris)有过一段精彩的论述:

这些科学(社会—文化科学)被认为是符号科学,因为它们研究的主题总是牵涉到符号过程,因此,要定义这些科学的术语总是需要参考符号理论的术语。如果这一点没有问题,那么,就符号理论能够用自然科学的客观的方法来加以阐发,以及就社会科学的术语的使用规则能用自然科学术语的使用规则来表述

而言，社会—人文研究和自然科学就能整合在一个统一的科学结构中。⁵

但是，有没有可能提出一种自然主义的符号理论呢？这是我們想知道的，而且我们将此问题作为我们的出发点。

本文的目标是双重的：我们要对自然主义与现象学和存在主义之间的对立问题作出某种阐明，而且我们将通过探讨社会科学的基础问题来做这个工作。但是，这后一个问题本身也是非常重要的。社会科学一直被关于方法论的和元科学的原则的讨论所困扰，在其他科学中，这类讨论是不会如此频繁地发生的。正如洛赛克(Erich Rothacker)所指出的那样，在这些讨论中，我们将又一次发现哲学观点的主要差异。有自然主义的方法论，有多少带点唯心主义色彩的方法论，还有以浪漫主义的思想方法为基础的方法论。⁶

近来，广义的自然主义哲学的影响是十分明显的，特别是在美国的社会科学中。物理主义、操作主义、行为主义等，本质上就是一些自然主义类型的元科学教条。

社会科学中的自然主义不是一种新的现象。心理学和社会学从一开始就倾向于以自然科学为自己的模型。它们会把自然科学作为一种实质性的模型，比如霍布斯(Thomas Hobbes)的心理学以及整个联想心理学就是这样。在社会学中，最值得注意的例子莫过于18世纪的社会物理学和19世纪的有机体论的社会学了。

或者，它们会在一个更为形式的意义上把自然科学作为一种模型，其办法是采用和照搬自然科学的方法和程序。正如两位美国心理学家的如下自白所表明的那样，这是一种现代潮流：

在美国文化中，发达的工业文明和高的生活水平通常被归结为科学的进步，因此，自然科学家在那里有很高的威信。可能就是因为这个事实，社会科学家们自觉地希望成为像其他自然科学家(化学家、物理学家、生物学家)那样的科学家。因此，那些研究社会科学的人就到自然科学那里去寻求他们构造体系的

模型。他们希望达到那些被普遍接受的好的科学的标准：客观的和可重复的观察；有助于启动探索和指导研究的假设；普遍的理论；满足一个既清楚又和谐的体系的美学要求的定律。⁷

自然科学是有关在世界中的客体的。主体或主体们——一个或多个世界是对于他们而存在的——被遗落在关注的焦点之外，除非是作为错误的源泉（比如天文学中的人差）。

薛定谔(Erwin Schrödinger)将自然科学的这个预设，连同自然能够被理解的预设一起，追溯到爱奥尼亚哲学家那里[泰勒斯(Thales)等]。

这两种预设都是有问题的，关于前者，薛定谔说：

排斥主体已经成为一种根深蒂固的思想习惯。它附着在每一种试图描绘客观世界的图景的努力中——爱奥尼亚的哲学家们就喜欢这种方式。由于人们对这一排斥是一个特殊的人为概念这一点没有清醒的意识，因而就企图在物质世界的图景之内去发现主体，即灵魂，它或者作为一种由特别精细的、气状的和能动的质料构成的物质存在，或者作为一种精神的图像，和物质处于相互的对待关系之中。这些朴素的思想持续了许多个世纪，就是今天也还完全没有消失。⁸

因此，如果社会科学家们向自然科学去寻求他们建构体系的模型，那么，他们就会成为这一古老预设的继承者。我们将采纳胡塞尔、⁹ 那托尔普(Paul Natorp)¹⁰等人的说法，把这称作客观主义。客观主义——绝不能把它和客观性混为一谈——仅仅是指：把任何东西完全看成是世界中的一个客体，或这些客体之间的各种关系。如果以这种方式来看待心灵，其结果是心灵的自然化。也就是说，心灵被物化了(verdinglicht)，或者是以直接的方式，即理解为 *res cogitans*(我思)(笛卡尔)，或者是以间接的方式，即被理解为世界中客体之间的一种关系。这一点同样适用于行为。

但是，心灵作为客体世界的相关者，即作为因之而有一个被构成

的世界的东西，就被忽视了。

客观主义有各种形式，有的极端一些，有的则不那么极端。在古典的联想心理学中，我们可以发现一些不太极端的形式。洛克(John Locke)和休谟承认主观现象，但把它们自然化和客观化了。对他们来说，主体意味着第二个舞台，在那里，事物世界被复制成与之相类似的东西。和事物相对应的是各种主观因素，如印象和观念等，与赋予自然中各种因素以秩序的规律相对应的，是给主观因素以秩序的联想律。而休谟甚至到了用联想律来解释自然律的地步。

在联想心理学中，我们还可以发现一些残余的主观因素，而各种更为极端的客观主义则把这些因素也消灭了。即使主观现象被作为实在的要素加以保留，它们的相对独立性和重要性也被否定了。它们没有独立的存在论地位，对于心理学来说，它们只有极小的价值甚至毫无价值可言。各种谈论大脑过程而不是谈论印象、观念等东西的唯物主义学说，就属于这一类。这种极端的客观主义的现代形式是行为主义，其更为精致的形式是逻辑行为主义。

莫里斯和那些与他一起致力于阐发一种客观主义的自然科学意义论的人[最杰出的是奥格登(Ogden)和里查兹(Richards)，内斯和斯蒂文森(Charles Stevenson)]，是极端的客观主义者，也就是说，他们都十分接近行为主义。

因此，我们把研究意义问题的自然主义思路称为客观主义；同理，我们把与之相对立的观点称为主观主义。

以下，我们将对这两种对立的立场作一概述。

主观主义

主观主义者的关键词是“意向性”(meинend Gerichtetsein)。它属于意识的指向某物，或关于某物的本性。下面这段摘自雅斯贝斯的主要著作《哲学》的引文，也许有助于我们更清楚地把握这个概念；

另外它还有一个优点,即有助于我们体会现代主观主义哲学的精神氛围。

意识的存在不同于事物的存在,它的本质是指向事物。人们把这种既是自明的又是令人惊奇的原初现象(arch-phenomena, Urphänomen)称作意向性。意识是意向性的意识,也就是说,意识和事物的关系,不同于一个事物作用于另一个事物,或被另一个事物所作用那样的关系;它和事物之间没有因果关系,它和事物之间没有同类的两个事物之间所有的那种相互关系。在意识中,我会拥有一个呈现在我面前的事物。不管我以哪一种方式拥有它,无论是在知觉中(其生物学的基础是物理过程之间的各种因果关系,它们自身是不能产生意向性的,而只有通过意向性的行动,它们才被赋予知觉的形式),或是在想象中(它可以作为幻觉或记忆而存在),还是在思想中(它能具体地或抽象地指向各种真实的或虚构的事物),情况都一样:意识的本质是意向的指向性。¹¹

意向性这个概念是由弗兰兹·布伦坦诺(Franz Brentano)¹²引进现代哲学的,他是19世纪后期最有影响的哲学家之一。胡塞尔采纳了这个思想,并将它作为其现象学的出发点,从此出发,它已渗透于大部分当代大陆哲学之中。¹³

我们将指出这个概念的几个最重要方面。意向性被认为是一种不可还原的现象,一种如雅斯贝斯所说的“原初现象”(Urphänomen)。这就意味着我们必须如其所是地来看待它,试图用其他东西(比如条件反射或联想)来说明它,原则上就是一个错误。那样做实际上就是把意识物化和自然主义化了。

另外一点,意向性不是作为事实的精神现象之间的一种关系,或作为事实的精神现象和其他事实之间的一种关系;精神现象本身就是意向性的,意向性是各种精神现象各自分别拥有的一个特点。正如胡塞尔关于意向性所说的:

作为某物的意识，是每一个实际的我思的本质中的一个一般特征。……所有具备这些共同的本质特征的经验也叫“意向的经验”（即在《逻辑研究》的极广意义上的活动）；就它们是一种关于某物的意识而言，它们可以说和这个某物有“意向性的关系”。

但我们必须清楚地认识到，这里不存在被称为经验（Erlebnis）的某种心理事件和被称为对象的某种其他实际存在（Dasein）之间的关系问题，也不存在客观现实中的此物和彼物之间的心理关联的问题。相反，我们关注的是处于本质的纯粹状态中的经验，是纯粹的本质，是和“先天的”本质和无条件的必然性有密切关系的东西。¹⁴

根据这种观点，意义问题本质上是一个现象学问题，在这里，现象学指的是，对意识本身的本质的意向结构的描述。从《逻辑研究》第二卷起，胡塞尔就已经给我们提供了这样一种描述。值得注意的是，在胡塞尔看来，这种描述不是心理学性质的；现象学家得到的结果是先在于把意识作为一种实际过程的研究的，它们是先天的。这意味着意义问题先于心理学，它并不是一个心理学中的问题。

进一步说，意义问题是十分简单的，因为它来说不需要任何“理论”。从某种意义上说，我们都知道意义是什么，而现象学描述的目的在于使得这种知识更为明确和详细。

很明显，在这种观点看来，奥格登和里查兹、莫里斯等人的思路本身是完全错误的。问题若以他们的方式提出，在“事情本身”中是没有基础的。他们解决问题的方式是某种形而上学的预设的必然结果，但是，需要补充的是，作出这种预设是十分“自然”的，而认出它是一种预设则是很难的，它就是客观主义。他们认为意义这个概念是含混的，这件事就是这个预设的一个后果。意义在他们的思想脉络中是含混的，但他们的思想是第二位的和派生的，而意向性和意义的现象则是第一位的，是“真真切切地给予的”。他们无法走向“事情本

身”，而是让某种思辨的预设模糊了他们的视线，以致不能看清原本能够直接看清的东西。

他们的不幸在于他们不是激进的哲学家(radical philosophers)，他们没有循着笛卡尔在其《沉思》中指出的道路前进，它是所有激进哲学的道路，但正如笛卡尔哲学自身所显示的那样，它也是一条充满了陷阱和障碍的道路。¹⁵

胡塞尔的辈分恰好高于我们那些现代自然主义者，因此，他的著作没有提到他们。但是，他在“作为严格科学的哲学”中对这个问题提出了自己的看法，在他以后的著作中也常常回到这个问题上来。奎因廷·劳尔(Quentin Lauer)为该书法文版所写的导论中，对他的观点作了精彩的概括：

胡塞尔把自然主义视为最大的危险。按他对一种科学的哲学的理想的理解，自然主义的追求是错误的，因而是不可能实现这个理想的。正因为自然主义代表了人类思维的基本倾向，所以，它不仅仅是一种应该加以拒斥的错误，而且是一种我们需要时时警惕的危险。¹⁶

客观主义

由于一些方法论上的理由，客观主义者认为，现象学家对意义问题所作的阐述是不能接受的。如果科学方法被理解为以感觉经验或对多种离散事实的观察为基础的假设—演绎方法，那么，现象学家们的方法是不科学的。如奥格登和里查兹(间接地针对胡塞尔)所说的：“很清楚，在任何一种这样的观点下，对思维的科学阐释从一开始就是不可能的。”¹⁷

作为现象学之基础的本质直观(Wesensschau)或范畴直观的程序或方法，在实证主义者和经验主义者看来，是一种怪物¹⁸——一种用来辅佐武断教条的方法。一旦某物被宣称为是不可定义的或不能

作进一步分析，这种教条主义就受到了怀疑；不可分析的东西被认为是内在地令人可疑的东西：

对于现有的其他（也就是说自然主义以外的）解释来说，至少在某一点上必须引进至少一个不能定义的概念，必须假设至少一个彻头彻尾的神秘的附加实体……¹⁹

内斯道出了主观主义者的心口不一。²⁰各种主观实体根据定义就被认为是无法作因果性描述的。之所以这样认为，是想避免用客观主义的术语来表述问题。在他看来，很容易看出“客观主义的问题是被回避了，而不只是没有被‘发现’”。²¹通过这种回避，就有可能使主观的思想模式避免可应用性的缺乏。然而——

主观主义者并没有如愿以偿地逃避客观心理学的东西和日常可观察的东西的领域。“思想”和“意向”是主观地构造起来或伪造起来的客观心理学研究的对象。²²

为什么挽救主观的模式是如此重要？内斯认为文化史学和文化心理学应该探讨这个问题，而他自己则不想解答这个问题。

除了对意义的现象学解释或主观解释，便是意义的因果理论。奥格登和里查兹认为，它并不必然地蕴涵一种关于因果性的形而上学观点：

因为我们总是用因果性的术语来进行表述的，所以，使用那种术语是方便的。为可理解性起见，这种术语的使用甚至几乎是不可避免的，而如果我们记得其正确的扩展式的话，它是不会导致误解的。因此，在这种初步的阐述中，我们之所以使用因果性语言仅仅是为了这种语言的简洁和它所包含的动词。随后作出较充分的陈述将不再提及原因、结果和依赖关系，而仅仅处理事件之间可观察的相互关系或特定情境中的齐一性。²³

也就是说，意义将当作被观察的事件、事物或事实之间的关系。莫里斯对这种立场的基本特征作了很好的概括：

信号作用或指号过程（即一些对象通过直接描述某种有符

号功能的东西,而间接地描述各种事物及其性质的过程)是一些对象(也就是自然科学研究的那些对象)之间的一种复杂的函数关系,而不是和这些对象处于同一层次的一个新的对象。因此,“指号”(signs)、“指号反应”(interpretant)(解释者对作为信号的某物作出反应的过程)、“所指实物”(denotatum)(在指号过程中被加以描述的对象)这类术语,要陈述它们的使用规则,只需要那些在物理科学和生物科学中找到的术语。如果指号过程[“意义”(meaning)]就存在于自然实体的各种函数关系中,那么,就可以像自然科学研究这些实体本身那样来研究这些过程。因此,符号学提供了一种客观的科学的方法,来研究“意义”这个混乱的和误导的术语所含糊地指涉的东西。无论从术语上讲还是从方法论上讲,作为一种科学的符号学与物理学和生物学处于同一科学结构之中。²⁴

这段引文概括了现代精致的客观主义或自然主义的最重要的方面。

科学的统一

现代客观主义或自然主义所追求的是一元论的目标。但它和过去的一元论自然主义(比如启蒙时代的或19世纪的唯物主义)有所不同,因为它声称它是非形而上学的[但这只是部分实情,因为比如桑塔耶纳(George Santayana)和罗伊·伍德·塞拉斯(Roy Wood Sellars)是明显的形而上学家]。他们所追求的统一性不是说明原理上的统一性,而是给出说明的那种语言上的统一性。据说将使得这种统一成为可能的语言是物理语言或事物语言。他们的观点是,所有科学(包括社会科学)中的所有理论,都能够凭借而且仅仅凭借以事物语言来表述的“基本语句”来检验。这就是所谓的物理主义命题,应用于社会科学,也就是逻辑行为主义。物理主义是逻辑经验主义的一个内在部分。²⁵

卡尔纳普在他近期的一部著作中提出，物理主义不仅在其形式语言的意义上是有道理的，而且在一种实质的意义上也是有道理的。为了不致于误解他的立场，我们将以一定的篇幅来引述他的观点：

心理学中的这两种方法[即内省的方法和克分子行为主义(molar behaviouristic)的方法]，将来或许会在用生理学术语表述的中枢神经系统的理论那里合流。在心理学发展的这个生理学阶段(此阶段已经开始了)，有关用细胞、分子、原子和场等术语来描述的微观状态的定量概念和定量规律将占越来越显著的地位。最终，微观生理学将建立在微观物理学的基础上。物理主义的学说(强意义上的物理主义学说)主张的就是这种可能性：将包括心理学在内的所有科学建立在物理学的基础上，从而，所有的理论术语都可以用物理学的术语来定义，所有的规律都可以用物理规律来推导(我关于物理主义问题的最新观点尚未发表……)。当然，上面大致描述的心理学的的发展更大部分迄今为止还只是一种对未来的规划。关于这种发展有无实现的可能、甚至是否在逻辑上可能，分歧很大。有不少人，或者出于科学上的理由，或者出于形而上学上的理由，特别反对最后一步即确认物理主义的理论上的可能性。鉴于过去数十年中在心理学、生理学、复杂有机分子的化学，以及物理学中的某些部门，特别如电子计算机理论等领域中的进步，我的个人印象是：心理学从克分子阶段，经过理论的阶段、生理学的阶段以及微观生理学的阶段，到微观物理学这一最终基础的整个发展，如今看起来其实际可能性甚至比三十年前也大得多，时间上为期不远得多。²⁶

也许人们会问，卡尔纳普的上述立场和古典唯物主义是否有本质的区别？它是不是十分仔细地阐述了现代版的德谟克里特(Democritus)的观点？但这是一个历史问题，而由于我们的兴趣在于这一立场是否可能有效，所以，我们将撇开这个历史问题。

在以上引文中，我们可以看到前面提到的两种教条，即认为所有

理论术语都能用物理学术语来定义的教条,或语言物理主义;以及认为所有规律都能够从物理规律中推导出来的教条,或者用我们的话来说,实质物理主义。

语言物理主义为实质物理主义所蕴涵,但反过来是否成立就难说了。因此,如果语言物理主义无效,则主张实质物理主义便没有任何根据。以下我们将讨论语言物理主义(即较弱的物理主义观点)的问题。

事物语言——它是建构物理学的理论语言的基础,因而也是所有种类的理论语言的基础——是一种外延性语言(extensional language)。因此,如果要证明物理主义的学说是有效的,就必须证明所有的科学命题都能用外延性语言来表述。

另一方面,现在是有可能用语言学术语来表述意向主义者(intentionalists)的立场的。如我们所见,在他们看来,意向性是不可还原的;用雅斯贝斯的话来说,它是一种原初现象(Urphänomen)。从语言的角度来说,这就意味着,意向性的表述,比如“想象某事”、“思考某事”、“等待某事”、“言说某事”、“相信某事”、“断言某事”、“讨论某事”、“爱某人”等等,不能翻译成或还原成一种不包含意向性表述的语言。²⁷这就等于否定了外延性命题的有效性。因此,以下我们将讨论这一命题,如我们将表明的,没有什么合适的理由认为它是有效的。

外延性理论

(1) 真值函项语言的概念

一种理想语言如果是以如下方式构成时,它就被认为是具有真值函项的特征的:一个复杂命题的真值只取决于各构成命题的真值,而不取决于其意义,而一个原子命题的真值只取决于各谓词的外延

(extension),而不取决于其内涵(intension)。这种理想语言就是在《数学原理》中见到的那种语言。

通过运用人们所熟知的命题演算的联结词把其他命题结合起来而构成的命题,被称为分子命题。不是以这样的方式(即将其他命题作为元素)构成的,并且也没有约束变项的命题,被称为原子命题。

换一种方式,我们可以说,一个分子命题的真值是而且只能是原子命题的真值的函数。也就是说,从 $p \equiv q$ 可以得出 $f(p) \equiv f(q)$ 。进而言之,一个原子命题的真值是而且只能是谓词的外延而不是谓词的内涵的函数,也就是说,从“ $\Phi x \equiv \Psi x$ ”可以得出“ $F(\Phi) \equiv F(\Psi)$ ”。

让我们通过一个实例来看一看这到底意味着什么。假定我们拥有一种理想的外延性语言,它包含有“理性动物”和“无毛的两足动物”这两个词。它们被定义为具有相同的外延,也就是说, $(x)(x$ 是无毛的两足动物, $\equiv x$ 是一个理性的动物)。因为这种语言是外延性的,所以,我们在任何出现“理性动物”的语境中用“无毛的两足动物”来替代它,是不会因此而改变该语境的真值的。

我们可以进一步假定,在这种语言中,有两个具有同样真值的命题 a 和 b ,即 $a = b$ 。因此,我们可以在任何出现 b 的语境中用 a 来代替它(反过来也一样),而不改变该语境的真值。如果真值改变了,那就意味着我们没有构造起一种外延性语言。

这就是罗素、维特根斯坦、卡尔纳普、蒯因、帕普(Arthur Pap)等人所谓的真值函项的语言大概意思。²⁸

(2) 外延性命题

外延性命题有几种略有区别的含义:

a) 所有自然语言都是真值函项语言。

b) 所有科学语言都是真值函项语言。

c) 并非所有语言都直接是真值函项语言,但所有语言都能翻译成真值函项语言。

d)真值函项语言为合理地重构所有科学陈述提供了一个恰当的语言框架。

维特根斯坦、罗素、卡尔纳普、蒯因等人在不同时间内至少为外延性命题的上述含义中的一种进行过辩护。

(3) 引入外延性命题的动机

关于这一点,伯特兰·罗素说:

主张这一种学说有不少理由。在数理逻辑中,它在技术上十分方便;它显然适用于数学家想作的那类陈述;要主张不仅作为形而上学的体系,而且在卡尔纳普所采取的语言学意义上的物理主义和行为主义,这个命题是必不可少的。²⁹

维特根斯坦引入了外延性命题,并将它用来证明这样的观点,即没有诸如灵魂、主体等等之类的东西。³⁰让我们来看看它是如何被用来达到这个目的的。

(4) 反例

有三类命题看来会使这种学说无效。首先是模态陈述如“p是必然的”、“p是或然的”等。其次是所谓的语义学陈述如“‘p’的意思是p”,最后是那些被称作“信念句子”(belief-sentences)、“命题态度”(propositional attitudes)(罗素)、“间接引语”(蒯因)的陈述,这方面的例子有“A相信p”、“A断言p”、“A说p”。

在所有这些语境中,p不是作为真值函数中的一个变元出现的,因此,从A相信p,并且p是真的这一事实,得不出A相信所有的真命题的结论。

因此,想要维持外延性命题的话,就必须想办法对付这些语境。

也许有人会辩解说,在命题“A相信p”中,不存在一个命题出现于另一命题中的情形,命题“A相信p”必须被视为一个原子命题。这样,这些语境就不至于使此命题无效。

实际上,早期罗素有时似乎认为存在着“A相信p”这种类型的

原子命题。而由于他假定在原子命题和原子事实之间有某种对应，所以，他似乎认为存在着一些不可还原的事实，这些命题就与之相对应。1918年，在讨论像“我相信苏格拉底是有死的”这类命题和与之相对应的事实时，他说：

关于这类事实，会产生一些问题，第一个问题是，它们是不可否定的事实呢，还是你有办法将它们还原为其他事实之间的关系呢？真有必要假设存在着不可还原的事实——那种命题是关于它们的一个语言表达——吗？关于这个问题，在最近以前，我一直认为是毫无疑问的。³¹

如果“A相信p”这类命题被认为是不可还原的，而且表述着不可还原的事实，那么，我们本来就不必特别注意外延性命题，因为那样的话它本来就不能被用来反对布伦坦诺—胡塞尔—雅斯贝斯命题（它主张意向性是一种不能作进一步还原的原初现象）；它本来就不过是对同一观点的另一种表述而已。

因此，出于同样的原因，如果能够表明上面那种命题是可以还原的，那么，意向性现象同样也是可还原的，就能够清除像“灵魂”和“主体”等这样的实体。这一点起码在《逻辑哲学论》的一个段落中是清楚的，在那里维特根斯坦引入了外延性命题，不这样理解的话，这个段落将是十分晦涩的。

5.54 在一般的命题形式中，命题只是作为真值运算的基础才出现在其他命题中。

5.541 初看起来，一个命题之出现于另一个命题之中，似乎也可能以另外的方式。

特别是心理学中的一些命题形式，比如“A相信p是真的”和“A有p这种思想”等。

因为，如果表面地看待这些命题，那么，命题p似乎和一个对象A处于某种关系中[在现代知识论中（罗素、摩尔等），人们实际上就是如此看待这些命题的]。

5.542 但是很清楚,“A 相信 p”、“A 有 p 这种想法”以及“*A* 说 p”,具有“‘p’说 p”的形式:而它所牵涉的不是一个事实和一个对象的同格,而是凭借对象之间的同格而成立的事实之间的同格。

5.5421 这同样表明,当今肤浅的心理学所理解的灵魂——主体等——之类的东西,根本就不存在。

确实,一个复合的灵魂就不再是一个灵魂。³²

由于这些理由,像“A 相信 p”这类命题不是原子命题,它们所代表的是这样一类命题:在这些命题中,显然(*Prima facie*)是一个命题出现在另一个之中——这一点,是包含在早期维特根斯坦、后期罗素、卡尔纳普³³和其他人所捍卫的外延性命题的意义之内的。

因此,如果他们想以这样那样的形式来坚持其外延性命题,那么,他们的最大问题就是:如何处理(i)模态陈述,(ii)语义学陈述,(iii)信念语句、间接引语,等等。

(5) 物理主义和信念语句

因为我们认为,信念语句显示存在着某些会使对心理学的物理主义解释不可能的现象,所以,有必要在此作一番说明。

在卡尔纳普、亨普尔(Carl Gustav Hempel)以及蒯因讨论物理主义和行为主义的那些语境中,为了阐释的目的而经常使用的心理现象包括被看作精神状态的“牙疼”、“愤怒”、“灵感”、“幻觉”、“痛苦”等等。也就是说,这些典型实例,或者是从本身就是非意向性的现象中选取的,或者,如果不是这样的话,是从意向特征隐晦的现象中选取的。也就是说,能够恰当地代表心理学的心理现象来自梯辛纳(Titchener)的心理学而不是布伦坦诺的心理学。³⁴

这样,他们就把外延性命题和信念语句的问题,看成一个起码部分地和心理学的方法论地位问题相分离的问题。

但是,信念和态度是比像牙疼这样的现象更为重要的心理现象。

正是由于这个理由，我们在此把重点放在外延性学说上，而不放在关于物理主义的一般讨论上。

(6) 一个反驳

让我们再陈述一下我们的问题。存在着一些具有“A说p”、“A相信p”这种形式的句子。这类句子既是口语的组成要素，也是社会科学的语言的组成要素。如果所有的科学语言都是真值函项语言，那么就必须表明，这类句子是能够翻译成外延性语言的。显然它们并不是外延性的。

也许有人会说，心理学语言和社会学语言应当是外延性的；如果上面那些句子不能用外延性的语言来表述，那它们的处境将更加不妙。这样，它们就不能在任何科学的任何语言中占一席之地。这不啻是对这些科学作一番彻底的改造；这些领域中的绝大部分成就必须弃置一旁。行为主义者的许多工作，起码那些从对“言语行为”的观察中引申出来的结论，也将遭受同样的命运。

我们看不出有什么理由来认真对待这种观点。如果有人居然主张这种观点，那么我们将只坚持一条：他得首尾一贯地坚持这个观点，不仅要放弃詹姆斯、弗洛伊德(Sigmund Freud)、马克斯·韦伯等人的著作，而且得放弃舆论研究和心态研究，放弃知识社会学和智力测验，等等。

让我们来看看，意向性句子据说是如何被翻译成外延性语言的。以这个句子为例：

① 约翰说雪是白的。

一般的办法是不让命题“雪是白的”出现在以上的句子中，而只让“雪是白的”这些词出现在以上的句子中，也就是把它翻译成直接话语。这样我们就得到：

② 约翰说：“雪是白的。”

句子②不是关于约翰和一个命题之间的关系，而是关于约翰和

一组词之间的关系。所以它是一个外延性句子。

但我们能如此简单地将①翻译成②吗？实际上我们不能，除非我们知道他是否说英语。如果他说德语，句子②应该是这个样子：

③约翰说：“Schnee ist weiss.”

反过来也一样，只有当④是真的，我们才能够把②翻译成①。

④当约翰说“雪是白的”的时候，他的意思是，雪是白的。

但是句子④不是外延性的，因此，主要的问题又一次出现了。换句话说，为了把直接话语翻译成间接话语，我们必须把约翰所说的翻译成我们的语言，这就意味着我们必须理解约翰的语言。因此，不能以这样的方式来确立外延性学说。

重要的是要注意到如下事实，即一个社会科学家如果不能把句子②或③翻译成具有①这种形式的句子，他就不能以任何重要的方式来使用句子②和③所给予的信息。这就意味研究“言语行为”的行为主义者必须理解他的研究对象所说的内容，他必须能够把它翻译成他自己的语言。

让我们看看，卡尔纳普在对此问题的最新解决中，是否逃脱了这一困境。卡尔纳普现在认为，“相信”必须作为一种理论性的构造物加以引进，这样，像：

(i) 约翰相信地球是圆的。

这样的句子，可以被解释成能从一个最多以或然性而不是确定性的方式描述约翰的行为的合适的句子中推导出来，比如从以下句子推导出来：

(ii) 约翰对作为一个中文句子的“地球是圆的”作出了一个肯定性的反应。³⁵

在此，(ii)是一个基本句子，而且它必定是外延性的。如果它不是，那么，我们将再一次面临上述问题。让我们对“肯定的反应”这一表述作一番考察。假定该反应表现为约翰说“是的”或点头。这样，上面的句子就应该写作：

(iii) 约翰对作为一个中文句子的“地球是圆的”点头（说“是的”）。

但是要从(iii)推出(i)我们还需要一些其他的信息，即：

(iv) 约翰点头或说“是的”的意思是肯定地球是圆的。

正如我们所看到的那样，问题还在，像以前一样没有解决。

根据一般用法，“肯定”是一种不完整的表述。我们所肯定的是命题，也就是说，我们必须把它扩展成“肯定 p”。

但是没有人能否定卡尔纳普有权赋予该术语以一种新的含义，即一种非意向性的含义。我们可以用纯粹行为主义的标准，来像定义“咳嗽”一样地来定义它。看来这种重新定义是必需的，因为他把(i)重新表述为：

(v) 约翰与作为一个中文句子的“地球是圆的”有关系 B。

他还说：

值得注意的是，根据以上所作的新的解释，(v)并不是可从(ii)中演绎出来的，而只是在某种程度上为它所确证的。“B”是一种理论构造物，不能用明显的行为来加以定义，不管这种行为是语言性的还是非语言性的。应该如此规定“B”的规则，以使(v)不蕴涵约翰懂中文或任何语言。³⁶

但是，如果我们不应该假设约翰懂得任何语言，那么，我们也必须把“肯定性反应”这一表述的意向性意义放进括号里去。必须重新表述句子(ii)，或者让它保持原样，但是“肯定的反应”已被赋予了新的非意向性的含义。因此，被如此解释的(ii)似乎和下面这个句子有某种家族相似：

(vi) 约翰以咳嗽的方式对作为一个中文句子的“地球是圆的”作出了一种反应。

但是，从这样一个句子里能引申出关于约翰的信念的任何信息吗？

(7)还有一点要说

让我们来看看反对外延性命题之有效性的另外一些理由。要最终证明它的有效性,需要有哪些条件?看来,有必要表明,对某物的意义无所断定的句子是绝不可能成为确立一个信念语句的真值的充分条件的。因此,关于语言的物理方面的一个或一组句子,或关于语言的纯粹形式方面的语句,是不足以确立以下这种形式的语句的真值的:“约翰相信雪是白的”,或者甚至也不能确立“约翰说雪是白的”这种语句的真值。

让我们设想,我们拥有语言 L ,以及它的逆向语言 L_1 ,这样,每个 L 语言中的语句 S 在 L_1 中写作非 S 。因此,在正常语言中我们写“雪是白的”,而在逆向语言中,我们写“雪不是白的”,在 L 中的“是”,在 L_1 中我们写“不是”,等等。

假定约翰说,“雪是白的”。从中我们能得出什么?或者约翰意指并且可能相信雪是白的,或者约翰意指并且可能相信雪不是白的。这取决于他说的是正常的语言还是逆向的语言。因此,形式上或物理上相似或相同的表达式看来能拥有完全相反的意义。为了理解约翰的意思,我们必须理解他使用的是什么语言。但是除了试图去理解他所说的话的意思,我们又怎能知道这一点呢?这样,我们就面临着解释活动中那个著名的循环。我们只有在已经理解了的前提下才能作出解释。

要知道,这个关于逆向语言的例子并不是不现实的。在讽刺中我们都使用此种语言的某种变体。

看起来,卡尔纳普想做的是走出解释和理解中的这个“循环”。但我们已经看到他并没有成功。看来,当海德格尔说下面的话的时候,他是对的:

把这个循环视为恶性循环,并想方设法来避免它——甚至只把它视为一种不可避免的不完美的东西——意味着对理解的

根本上的误解。我们的任务不是要使理解和解释接近某种认知的理想，这种理想本身不过是理解的一个变体，这种变体误以为它的正当任务就是在其本质上的不可理解性上来理解当下上手的東西。³⁷

行为(Behavior)和行动(Action)

现在，我们必须扩展我们问题的范围，为此我们要问：我们至今达到的结论是否仅仅适用于言语行为(verbal behavior)、说话(speaking)，或者，言语行为是不是某种更为一般的东西的一种特例。

实际上，日常用法表明后者是对的。我们说某人做了某事，但他是在无意中做了这件事，或者也许他有意做了这件事。这种区分在道德上，法律上以及日常话语中起着重要作用。而且，在哲学中有一个取消思想和行动的区别的强大趋势，在实用主义那里，这种趋势特别明显。这显示了在说和做之间没有根本性的区别。当信念被认为是某种我们能够根据它而行动的东西时，由此而得出的结论是我们必定是能够根据信念而行动的，即能够有意向地行动，而不仅仅是盲目地瞎碰碰。

为了表明这一点，让我们构造一个例子，一个异乎寻常但又完全可以想象的例子。一个青年男子，我们叫他约翰，遇见一个叫爱娃的漂亮的年轻女子。他们俩双双坠入爱河。所以，有人会认为下面这句话是对的：

(1) 约翰向爱娃求爱。

约翰和爱娃都是孤儿，而且事实上他们是同胞兄妹。所以下面这句话也是对的：

(2) 约翰向他的妹妹求爱。

根据外延性逻辑，这两句话是相等的，因为“爱娃”和“约翰的妹

妹”指的是同一个人,它们具有同样的外延。

但是对于社会科学家而不仅仅对于任何其他的人来说,下面这句话的真假,将意味着两件不同的事情:

(3)约翰知道爱娃是他的妹妹。

(为简单起见,我们省略了爱娃对此事的了解情况。)

问题是,如果(3)是真的,这就是一个乱伦的例子;如果(3)为假,那么,这就是一个类似于俄狄浦斯王那样的悲剧。为了区分这两种情况,社会科学家需要语句(3)这种形式的句子,不然,他对行为的描述将是不充分的。但是(3)是个信念语句,是个非外延性语句。因此,对社会科学的目来说,用一种外延性语句是不能充分描述行为的。

这就是社会科学中的主体性原则,即必须用行动者对情景的取向[帕森斯(Talcott Parsons)]³⁸、他对情景的定义[W. I. 托马斯(W. I. Thomas)],³⁹而不能(仅仅)用社会科学家对情景的定义来研究和描述行为。但这意味着“观察者”必须能够理解行动者对情景的定义,即,对观察者来说,他必须具备一种把行动者的语言翻译成他自己的语言的能力。但是这样一来,我们就回到了我们在前一部分中触及的解释及其“循环”的特征的问题。我们在观察行为的过程中所面临的问题,与在解释语言的过程中面临的问题,本质上是相同的。在后面我们将表明,如果语言能被当作行为,那么,行为也能被当作语言。

这样,我们就获得了一种与德国理解学派(The German Verstehen School)大体相同的立场。

注释:

1 Randall(1944),第 324 页。

2 Farber(1968),第 430 页。

3 Heidegger(1953),第 379 页。

4 Jaspers(1973)。更清晰的阐述参见“Nachwort (1955) zu meiner ‘Philosophie’ (1931)”,载 Jaspers: *Philosophie*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York(第 4 版)第 1 卷,第 24 页。

5 Morris(1945—1946)。

6 “Die Geisteswissenschaften sind eingespannt in die grossen weltanschaulichen Gegensätze.” “In ihnen liegt der Schlüssel zu sämtlichen methodologischen Problemen.” (“精神科学的范围不外乎各大世界观上的对应。整个方法论问题的答案就在这里。”) Rothacker(1948),第 37 页。

7 E. R. Hilgard 和 D. Lerner (1951),第 38 页。

8 Schrödinger(1956),第 70 页。

9 E. Husserl(1954),第 68—70 页。

10 Natorp(1912)。

11 Jaspers(1973)。

12 Brentano (1974),从第 115 页起;见英译本(1973),第 88 页。

13 关于“意向性”概念的历史,参见 Q. Siegelberg(1936),第 75—91 页。

14 E. Husserl(1931),第 119—120 页。

15 见 E. Husserl(1950)。

16 Q. Lauer 为其 *Philosophie als strenge Wissenschaft* 的法文译本所做的导论,巴黎,1955,第 3 页。参见劳尔对 Husserl 的载于《现象学和哲学的危机》中的这同一著作的英译本所作的导论,纽约,1965,第 9 页。“自然主义”是一个相当含混的术语,在此必须被理解为客观主义。和有神论相对的形而上学的自然主义,在此语境中是不相干的。参见劳尔“Le naturalisme et le psychologisme, c’est a dire toute science de la nature prétendant d’être une philosophie”(第

3 页)。

17 Ogden 和 Richards(1945), 第 50 页。

18 参见 Moritz Schlick “Is There A Factual A Priori?”, 载 H. Feigl 和 W. Sellars 编(1949), 第 285 页。

19 Ogden and Richards, 上引书, 第 81 页。

20 A. Næss(1936), 第 38—41 页。

21 同上, 第 41 页。

22 同上, 第 41 页。

23 Ogden and Richards, 上引书, 第 51—52 页。

24 Moriis, 上引书, 第 512 页。

25 对物理主义主张的详细阐述, 参见 R. Carnap(1939), 第 42—62 页。

26 R. Carnap《理论概念的方法论特征》, 载 Feigl 和 M. Scriven 编(1956), 第 74—75 页。

27 参见 R. Chisholm 的《意向性和符号理论》, 和 R. W. Sellars 的《心灵、意义和行为》, 两文都载 *Philosophical Studies*, 第 3 卷(1952)。

28 关于对外延性学说的意义和意蕴的详细讨论, 参见 A. Pap(1955), 第 13 页, 第 23—26 页以及 B. Russell(1951), 第 19 章。

29 Russell, 上引书, 第 262 页。

30 L. Wittgenstein(1956), 第 109 页(5.5421)。

31 B. Russell(1956), 第 128 页。

32 Wittgenstein, 上引书, 第 109 页。

33 在 *Meaning and Necessity* (1947) 中, Carnap 略微修正了他在 *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) 中的立场, 但就我们的问题而言, 这些修正是微乎其微的。

34 作为例子, 参见 W. V. Quine 在 “The Scope and Language of Science” 中所利用的那类现象, 此文载于 *British Journal for the*

Philosophy of Science, 第 8 卷(1957), 第 1 期。

35 R. Carnap: “On Belief Sentences”, 载 M. Macdonald 编(1954)。

36 同上, 第 130 页。

37 M. Heidegger(1953), 第 153 页。

38 T. Parsons(1949)。

39 W. I. Thomas: “The Regulation of Wishes”, 载 L. Wilson 和 W. L. Kolb 编(1949), 第 185 页。

行动者及其世界

雅可比·梅里奥(Jakob Meløe)

一

我们可以根据我们在世界中的各种操作来定义世界或我们的世界的概念。在这样的定义中,说存在于我们的世界,就是说同我们在世界中的种种操作相联系,而存在的形式就是由联系的形式提供的。这样一来,举个例子来说,成为质料的(material)东西,如在“原料”(raw material)这样的说法中,就是一种存在形式。一样东西,除非我们通过对它的操作把它定义为质料,否则它就不是质料;只有成为如下形式的操作对象,某物才是质料的东西:对它进行加工,目的是用它制成某种东西。成为工具是另一种存在形式。一样东西,除非我们通过对它的操作把它定义为一个工具,否则它就不是工具,而某物只有在如下情况下才是严格意义上的工具:它确定操作者在对于某种质料的操作中的地位,而且也定义那个其存在依赖于那个工具或相当于那个工具的东西的操作。由此可以得出这样的结论:一个

工具也可以把某物定义为质料，即使此物离开了该工具就不作为质料而存在。

我们有不使用工具的手工操作，我们也有使用工具的手工操作，像这两者之间的这种关系，并不是简单的关系。比方说，我们无法通过从一个不使用工具的操作 O_1 向一个使用工具的操作 O_2 的既定转化来定义一个既定的工具，除非是或许针对这样的操作：在这种操作中，工具的作用仅仅是加强同一种不使用工具的操作——比方说在这个例子中，我不是赤手空拳地砸东西，而是用手中的石头砸东西。在通常情况下， O_1 不是作为一个独立的操作而存在的。我们来看看这个例子：一个人正在用斧子劈柴。接下来我们想象把那把斧子取走，但其他方面不作任何变动。剩下来的，并不是一个不使用工具的操作，而是一个不可思议的手势。在这个意义上，那个工具是内在于这个操作的。显然，挥斧子的是劈柴的人，拉锯子的是锯木的人。但是在这里并没有独立于他劈柴或锯木的操作，也就是说没有独立于他对于木头之操作的对于斧子或对于锯子的操作。¹

成为货币，这是一种存在形式，成为货物或商品也是如此。根据我的定义，研究货币这种存在形式，就是去研究它在我们各种实践中的位置。也就是说，去确认货币造成的操作和货币使我们摆脱的那种操作——但并不是这样来研究：想象把货币从我们自己的经济中分离出去，以便确认有货币的系统和没有货币的系统之间的区别。因为那样一来，我们剩下的算不是一种可能的系统。我们能够做的，是构造出没有货币的包含不同经济安排的若干模式，然后研究一下，如果我们引进货币，或引进多多少少可作为我们所理解的货币而起作用的物品的话，这些模式的那些转型将是可能的。经济人类学中的研究完全可以被读作对不同世界和不同存在形式的研究。

成为一个质料（物质）对象（material object）是一种存在形式。质料（物质）对象是我们对之进行操作或用来进行操作的东西——这里涉及的是有关这个对象、有关我们对它进行的操作或用它来进行

的操作的最形式的描绘(比方说在这个例子中:“他移动那个东西”)。但使一团黏土成为质料的,使一把锤子成为工具的,使一块金属成为硬币的,并不是因为它们都是质料(物质)对象。因此,当我们说硬币是质料(物质)对象的时候,我们并没有对该硬币的存在形式说出多少东西来。我们只要说它们占据空间很小、非常耐磨,我们就谈到了它们更多的特征。因为这些特征同硬币在我们的实践中的地位之间大有联系。这正是我们必须分析的,如果我们希望分析硬币的存在形式的话。

所谓我们的实践(practices),我指的是我们的各种形式的操作的总体,包括这些操作形式的同语对象(tautologous objects)、工具等等,或对象形式、工具形式等等。我还认为这个总体是有序的。在一种意义上,我们的世界就是通过我们的操作而构成的东西,包括具有如下存在形式的种种对象,比如质料、工具、货币、计算、图像等。在另一种意义上,它就是我们的各种实践本身。²世界上的任何对象的认同或形式,都来自它同我们各种操作形式中的一个或多个的联系形式,而每一个操作形式的认同,又都来自它在一群这样的操作形式中的地位,说到底是来自它在我们诸操作形式的总体中的地位。当我们在研究某物(不管它是一个对象还是一个操作)的存在形式的时候,我们所研究的东西就是这样的。对于这个描绘,我想我有必要先说明一下,这种研究的任何结果都在原则上是不完备的。之所以是不完备的,不仅是因为它只能向我们提供某个更大整体的一部分,在这个整体中,该部分永远是一群实践,家庭中的实践,社会上的实践,等等。这种研究结果之所以是不完备的,还因为整体中的部分如果要使得它与更大的整体契合的话,自己先得加以重新模拟或重新描绘——我们不知道如何加以重新模拟或重新描绘,因为我们不知道那个整体。(硬币的存在以国家或某种类似国家的东西为前提。国家的前提是什么呢?)

以上有关我们的世界的阐述,是为了对我所进行的对行动者及

其世界的研究的框架作一个勾勒。我下面将要做的，是确认我们世界中那个必然属于单个实践操作的尽可能小的部分，或一个操作在其中可以得到理解的最小的可理解序列。

二

一个实践操作的基本形式是： x 操作 y ，其中“ x ”标示的是行动者或操作主体的位置，“ y ”标示的是操作对象或目标的位置，其中动词“操作”或“施操作于”，代表的是表示某个适当动作的词。当某人劈柴的时候，其操作就是砍柴，而操作的对象是他正忙于劈砍的木柴。在这个例子中，你正在施操作于之上的东西的概念，是内在于操作这个概念之中的。我们可以说，木材是劈柴这个操作的同语对象（tautologous object）[我们也可以不说“同语对象”，而说“专有对象”（proper object）]。

摘草莓这种操作的同语对象是草莓，或长着草莓的那种灌木（到底是哪个，取决于我们对该操作是如何分析的）。如果我们不区别摘草莓和摘取别人已经摘得的草莓的话（比方说当我到别人的篮子里摘取草莓的时候），那么这种同语对象就仅仅是草莓，没有别的。假如我们对这两种情形进行区别，那么，这种同语对象就是长着草莓的那种灌木。当船帆工绷紧船帆时，他这个操作的同语对象就是船帆，即使这个对象，以及对它所施的操作，是一个更大结构即行驶中的整艘帆船的一个并非独立的部分。压盖屋顶这个操作的情况要复杂一些，因为这里我们既有专有对象（proper objects）和专有场所（proper places），也有专有位置（proper positions）。吃这种操作的同语对象是你吃的东西，也就是你咀嚼和吞咽的东西，而喝这种操作的同语对象则是你喝下去的东西（当然，吃与喝远远不止于将食物从桌上转移到胃里，但那是另一回事，它部分地属于神学的范畴）。³

1. 属于劈柴这种操作的不仅仅是那个劈柴者的手臂和身体的运

动——这种运动我们可以称为该操作的指划动作(choreography),而且也包括他正在劈着的木头和他在劈柴时所挥舞的斧头。没有斧头和木头,我们将不仅没有这个行动,我们也没有这种指划动作。

属于劈柴这种操作的还有它的目标(the point of it)——这一点,我们从他接下去的一些步骤中可以看到:他把一捧劈开了的木片搬进厨房,把其中的几根塞进炉膛将它们燃着。在炉子或类似的地方燃着火,可以称为劈柴这种操作的同语目标。劈木头这种操作的同语目标仅仅是把木头劈开。我们称为一个操作的目标的,有时是一个某个上一层次的操作的同语目标。

当劈木头的操作是从属于劈柴的操作或内在于劈柴的操作的时候,只有一定大小的木片才算是合适的,这个大小尺度就成为劈木头的操作的一个内在成分。这个尺度部分地取决于炉子的大小。如果这个人劈出来的木片对于炉子来说太大了,或者,如果他劈出来的木头碎片是人们用斧头能劈出来的最小的那种,那么,他就不是在劈柴火。以这种或别种的方式,世界的偶然因素就悄悄地进入了这个操作的概念之中。

2. 操作一个对象的一种形式是移动这个对象。操作一个对象的另一种形式是对它加工从而把它变成某个别的对象,也就是说变成某个这样的对象,它在我们的实践中的位置是与原来的对象不同的。一种典型的变化是从某种原料变成某种可用之物。 x 操作 y 的这两种形式可以写作: x 移动 y 和 x 变化 y 。当 x 移动 y 的时候,这可以被认为是把它从一个地方移动到另一个地方,或者认为是沿着一个由若干地方构成的连续系统对它加以移动,或者是这两种情形兼而有之,而这种操作可以用手来进行,也可以用某种运送工具如船或者叉子来进行。如果 x 变化 y ,也就是说 x 对 y 进行操作使得它变成 z , y 可以是单个的对象,也可以是一群对象。前者的例子是: x 对一团黏土进行加工从而做出一个坩子来;而后者的例子是: x 对一堆自行车部件按照其适当顺序安装出一辆自行车出来。

当我为了清理书桌以便写作而把书桌上的一些书搬开，并把它们放到书架上的适当位置的时候，这个操作可以被看作是两套操作的连接。第一套操作的目标是把书从书桌上搬开，清理书桌，该操作的形式是把对象从某个特定地方 x 移动到另外某个地方 z （从桌上移动到不在书桌上的某个地方）。第二套操作的目标是把书放到适当的地方，在那些地方我可以找到它们，这个操作的形式是，把每一本书从某一个地方 ψ 移动到某个特定的地方 β （从某个不是在书架上的地方移动到它在书架上的地方）。如果取消了这个背景，或它们的目标，我每次所做的就是把一个对象从一个地方移动到另一个地方，这里的“地方”要被看作是该移动过程的两个端点，而不是比方说，该物属于或不属于的地方。但这种移动并不是我的行动实际上可归结为的东西，就好像我告诉你特罗姆瑟（Tromsø）在博德（Bodø）的北部不能被归结为我说了一句形式为 xRy 的话一样。一个行动的形式是它的语法的一部分。它并不是该行动实际上可以被归结为的东西。

3. 将一组对象变成一个有序结构，这种形式是装配工的工作的形式；把一个对象从某个地方 ψ 移动到某个特定地方 β ，它是装配工的装配操作中的每一个的形式。这类形式中的每一个，都是操作 y 这样的形式。或者，如果把行动者加进来，都是 x 操作 y 这样的形式。根据对那种形式或格式的这种理解，我们可以把一个实践操作定义为一个这样的操作，它或者本身具有这种形式，或者内在地包括在具有这种形式的一个操作之中，就比如当两个人想一起把船梁抬起来的时候，其中的一个向另一个解释他应该如何抓住船梁。这里上一层次的操作是抬起船梁，正是这个操作给予那个解释以成为一个解释的形式。比如，他说：“再稍微往后一些”。当建筑师向木匠解释这个复折屋顶如何制作的时候，他边解释边画一张结构图，他画这张图也是一个实践操作。如此等等。

本文中的“操作”我理解为一种实践操作，不管其行动者是单个人，还是一群人。但我将把例子局限于单人操作。一个单人操作的

目标和可理解性,因而它得以作为那种操作而存在这个事实,也都来自它在某个有序组合的实践系列——比如家庭或者车间——中的地位,并进一步来自这些实践系列在整个共同体或社会中的地位。但是我将不专门讨论这种地位或地位的排序。不在这里专门讨论。

三

假如一个操作具有一个同语对象,我们要确认那个操作,先得确认那个对象。简而言之,对于我们的操作来说必不可少的并不是我们进行活动,不管这种活动有没有相应的精神活动,而是我们针对一个世界而进行活动。蹲下来并且来回摆动右手和摘草莓的区别,并不在于后者等于前者加上意向。造成区别的是草莓。摘草莓的人不仅仅是蹲下来,他是蹲在草莓丛中;他并不是来回摆动右手,他是把右手从草莓植株移动到篮子然后再回到草莓植株。也就是说,他摘取数量适当的一捧草莓,把它们放进篮子里,然后再去摘草莓。

注意,这种操作是根据它的各个部分中的某个特殊部分,也就是将草莓从植株上摘下来这个部分而命名的。从这里并不能得出结论说这就是摘草莓这个概念的全部内容。比方说,将草莓从植株上摘下扔在地上,就不是在摘草莓。但是也没有理由指望这个概念有一个确定的边界。这个操作在一个经济中有其地位,正是这种地位给予它以认同、使它成为那个操作。它可以在一个经济中有这种认同,在另一个经济中有另一种地位。在挪威北部岛屿的渔民兼小农的社区中摘的草莓和摘草莓的地方,是不同于挪威北部山区驯养驯鹿的拉普人(Lapps)的游牧经济中摘的草莓和摘草莓的地方的。也就是说,操作可以随经济的不同而改变它的认同,就好像一个棋子儿可以随游戏的不同而改变它的认同一样。

我没有说到摘草莓的人看见草莓,或者他知道他正忙着干的是什么。那是在我的描绘的形式中内在地包括了的。我刚才对他的景

域(landscape)的描绘,就如同对我们自己的景域的描绘;我刚才对他所做的事情的描绘,就好像是对我们自己所做的事情的描绘。我并没有提出这个问题:这个摘草莓者是不是机器,或者是不是一个具有和我们自己的世界构造不同的世界构造的人类?当摘草莓者在他自己的景域中操作,并且像人们在摘草莓的时候通常所做的那样摘草莓的时候,这种问题是提不出来的。我们可以说景域渗透了操作,并且给予其形式——不仅给予其(同语)目标,而且给予其指划动作。不管摘草莓在他的经济中具有什么样的地位,他毕竟是在摘草莓。

如果我们把这种景域挖出来,剩下的只是一种机械的描绘形式。这样我们就比方说不能作这样的报道,说当他用右手摘下草莓的时候,他左手握紧植株茎秆。我们能够做的,是比方说将种种运动绘制进一个几何坐标系中。在这里的某一方面,我们立即会感到缺少了什么东西。有些人比方说在奥尔胡斯(Aarhus)或牛津(Oxford)的一些人,马上会说这里缺少的是意向。那个人必须对他的身体运动有所意向。如果是这样的话,让我们想象一下,把一些意向置入他的身体运动的总体之中,看看那样会解决什么问题。你比方说可以对应于每一个运动方向的改变而赋予他一个意向。现在你不能做的是比方说对应于每一颗他摘的草莓赋予他一个意向,因为我们已经把景域挖出来了,而你也不能谈论他摘草莓的操作了——再也不能这样谈论了。我们的任务是通过把这种或那种内在的东西加到他的身体运动或某些身体运动中去,从而使它们成为摘草莓的操作。这不是一件轻而易举的任务。因为我们现在连那种在转换成摘草莓的操作,或者转换成把一捧草莓放进篮子里这样的操作等等之前只缺少意向的东西也没有。也就是说,我们缺少理由去选择身体运动中的这一部分而不是那一部分(或这一音节而不是那一音节,用音位学家的话来说)。因此,当一个人必须对自己的身体运动有所意向的时候它必须意向什么,这是相当不确定的。此外,我们所意向的或我们所不意向的,我们所意谓的或我们所不意谓的,等等,并不是我们的身体运

动,或我们的身体运动的群组,而是我们所做的事情。我们并不拥有别的意向概念。不管对意向怎么进行分析,意向只有在已经有行动的地方才起作用。它们并不是附加在身体运动上的。因此我们也缺少那种内在的东西,这种内在的东西应该把那些我们也不知道如何加以确认的身体运动变成我们所做的东西。

但是我们现在必须告诉苍蝇飞出捕蝇瓶的出路。它只能从飞进来的地方飞出去。所缺少的东西正是所挖掉的东西,也就是摘草莓者活动于其中的景域。帮助他看见草莓植株的光线;他可以用来调整脚步并使得这种调整对我们显得可以理解的林地地面的粗糙程度;他所摘下的、我们也看到他摘下的草莓,如此等等。我们把这个人的景域还给他,我们一下子就看到他是在摘草莓。假如你觉得成问题的是他的指划动作,那么,只要你描绘他在其中做出那些操作的景域、把它描绘成为摘草莓者的景域,那么,那个指划动作也是可以得到很好描绘的。

这种必然给予操作以它的认同和身体形式的景域,可以称为该操作的同语景域(*tautologous landscape*),或它的必然景域。摘草莓者的景域所给予摘草莓者的那些操作认同,是作为摘草莓的活动的认同,也就是说,是作为那个活动,它具有它的同语目标——区别于它由它在某个较大实践群中的地位所决定的认同。正是这同一个景域,给予那些操作以指划动作。因为景域既给予操作以同语目标,也给予操作以指划,所以我们说景域渗透了操作。

对一个操作的同语景域进行描绘的时候,必须注意对于该操作的同语对象和同语主体也都能够容纳。行动者及其操作必须契合景域,而景域也必须契合行动者及其操作(如果你纯粹用物理的术语来描绘他的景域,行动者将显得是一台机器人,不管对于它你是怎么谈论的)。

摘草莓者是针对他的景域来进行操作的,他也是内在于(比方说)一种形式的家庭进行操作的。但如果我们还没有描绘他的操作

所针对的那个世界或那些世界的话,我们就还没有描绘他在其中操作的那个世界。一个操作必须契合另一个操作。

对于行动者及其景域来说有意义的东西,不局限于行动者是单个人的场合。它也适合于行动者的队组或行动者的别的系统,不管这系统是静态的,比如某个家庭农场或由这样的家庭所组成的村庄,还是动态的,比如一个由放牧驯鹿的拉普人所组成的集体,或者设备齐全的大型拖网渔船。放牧驯鹿者的集体叫作“西达”(the siida),由西达所定义的地形,不能被描绘为植物学家、地理学家、气象学家等等或者他们的队组所描绘的地形。比方说,驯鹿放牧者的词汇中有大约 168 个关于雪或雪的状况的词,我们可以把这些词汇和气象学家们关于雪要说的话作一个比较(尽管气象学家们的词汇确实适合一些实践活动。粗略地说,它适合农民、渔民和船员的活动——如果我们从宏观的角度对他们的活动进行分析的话)。我们还可以设想一下,如果我们要向(比方说)一个养牛的农民解释这 168 个左右有关雪和雪的情况的词中的有些词的话,我们必须告诉他许多有关驯鹿的习性、驯鹿的放牧、不同西达之间的关系等等的情况。在许许多多方面,学习一种语言就是学习一种生活方式,反之亦然。这种生活方式中,也包括一种形式的景域。

卡尔·萨乌尔(Carl Sauer)在其文章《景域形态学》中写道:“景域的物理性质是那些具有现实或潜在的生息价值的性质。”在同一篇文章中,萨乌尔引用亚历山大·冯·洪堡(Alexander von Humboldt)的话:“在古希腊罗马时期,最早的历史学家们不大设法把对于土地的描绘和对于在所描绘地区发生的事件的描绘分离开来。在很长时间内,自然地理学和历史学是令人注目地交织在一起的。”萨乌尔的文章刊印在加州大学出版社 1967 年出版的论文集《土地和生活》中。根据我们在其中的操作来分析景域,根据景域来分析我们在景域中进行的操作,这条规则也是保罗·波翰南(Paul

Bohannan)的文章《非洲的土地》的基础。这篇文章发表在道尔顿(Dalton)主编的由自然史出版社在1967年出版的美国博物馆人类学资料丛书《部落经济和农民经济》一书中。同一条规则似乎还不知不觉地出现于知觉心理学中。作为例子可以参见吉布森(J. J. Gibson)写的《被当作知觉系统的感觉》一书(Allen and Unwin, 1968),在这本书中,作者把主体的环境分析为“栖息地”(habitat)。与这里讨论的内容最有关系的哲学家,依次为维特根斯坦、海德格尔和奥斯汀(J. L. Austin)。

四

我们还可以构造出一个操作的同语主体(tautologous subject)。为此,我们只要把一个正在劈砍木头的人不是认定为尼尔斯,也不是认定为那某人,而是认定为砍木人。摘草莓的同语主体是摘草莓者,制鞋的同语主体是制鞋匠,鞣革的同语主体是鞣革匠,裁皮的同语主体是裁皮匠,等等。这条规则导致的一些词语组合很奇怪,但是概念组合却没有问题(亚里士多德在其《范畴篇》第七章中勾勒了一个有关恰当对应物的理论。这个理论也可以作为理解海德格尔有些相当奇怪的说法的一把钥匙)。一个制鞋匠作为一个操作的同语主体,凡是在他制鞋的时候他就是一个制鞋匠,而当他是一个制鞋匠的时候,他也是一个裁皮匠、一个缝靴匠等。一个就其从事的生意来说是制鞋匠的人,当他没有在制鞋的时候也是一个制鞋匠,只要他制鞋是为了卖给人家,他的生意人身份就是制鞋匠。但是假如我们把范围缩小到一件东西的制造本身,那么,制鞋匠这个生意人身份不外乎作为制鞋操作的同语主体的制鞋匠。

制鞋这个操作只存在于某种技术的框架之中。在一种特定的技术中对操作加以定义的工具和材料,也定义这种操作的同语主体。也就是说,行动者从这同一种技术中获得他的认同。

这一点，可以看作是对于马克思在《德意志意识形态》中的下面这段话的部分诠释：“当单个的人们表达他们的生活的时候，他们也就是他们的生活。因此，他们是什么样的人，就完全对应于他们的生产，既符合他们所生产的东西，也符合他们用来生产的方式。”但是马克思说的是人，而我说的是行动者，而且他的人是放置在大规模技术序列兼经济序列中的，而我的例子中的行动者，则仅仅被放置在他们最内核的技术序列中，或者说放置在他们最内核的领域中。

一个像劈木头或制作一双鞋这样的操作，具有一些其本身也是操作的组成部分。如果我们把一种操作当作其中各操作所构成的一个特定系统，那么，我们必须把这个操作的同语主体等同于由诸同语主体所构成的相应系统。那也就是说，如果裁皮操作是隶属于制鞋操作的话，那么裁皮匠也是隶属于制鞋匠的（并不是说任何人隶属于某一个人）。在这种情况下，操作和行动者将会随着工具和材料的改变而改变他们的认同。

五

一个操作的同语主体具体表现为一个正在从事那种操作的那个人类。当我把从事操作的人类称为行动者的时候，我指的是作为操作的同语主体的人类。当该操作经过分析之后，我们能够构造出该行动者的同语身体。

在分析操作的过程的某一点上，我们会读到像这样的描绘：

“行动者用左手把一块皮革按到铁槌上，同时用右手拿锤子捶打。”对操作所进行的分析的这个部分允许我们赋予行动者以两只手以及双手之间相当大的一团身体。这个分析的同一个小地方还告诉我们行动者不是空手进行操作的。那块皮革是他施操作于其之上的东西。它是操作的对象，但是，既然定义为一块皮革，它就不是它的同语对象。在捶打这个操作中没有什么东西把所捶打的东西定义为一

块皮革(而在将某物捶打成型中,某物必须是金属,因为关键一定在于使之成型)。那锤子呢?行动者并没有施操作于锤子之上,而是用锤子进行操作。也就是说,当操作是通过用锤子进行捶打来对皮革进行加工的时候,并没有任何施于锤子之上的操作(比如把锤子递给某人、把锤子移动一下、把它移上或者移下等)是内在于这个操作的。对于捶打皮革的操作来说,所捶打的东西在该操作的对象的位置上。锤子属于处于操作之中的东西,也就是说,它属于行动者的身体。但是,如果该制鞋匠或捶皮者在拿着皮革的手上还拿着一把刀,那把刀不算是属于行动者的身体的。行动者是操作的同语主体,那把刀在这个操作中没有任何位置。一个工具要属于行动者的身体,必须属于行动者的同语身体。它和(比方说)行动者的左脚不一样,他的左脚不管它是否属于行动者的同语身体,都属于行动者的身体。

行动者的同语身体是行动者的身体中和操作相适合的最小的局部系统。我之所以说“局部系统”而不说“部分”,是因为操作也导致了对行动者的同语身体的一个具有序列的分割。比方说,右手是可以在一个操作中不被分割的,即作为一个整体而做它的事情,而在另一个操作中则是被分割的,比如,它可以是在有些操作中像在那种拇指和其他手指分开的手套中那样,一个部分是拇指,另一个部分是手掌;而在另一些操作中则像在五指都分开的手套中那样。

行动者的同语身体这个概念预设了,就其身体表现而言,操作是可以作一种独一无二的描绘的(如果这不可能的话,我们也将无法认定处于操作之中的那个局部的身体部分)。而后者又预设了操作是不能在一个找不到任何技术的空间里加以认定的。假如有一件事情叫作“制鞋”,如果我们撇开鞋是用手工做的还是用机器做的,是由人做的还是由天使做的,等等,而仅仅根据对于这件事情来说是必不可少的东西,我们是不能够对它作如此的定义的。如果该操作仅仅根据它的产品进行定义,比方说定义成为制鞋,对于行动者在进行操作

的时候他做了些什么，我们除了说他做了一些最终导致了鞋的事情之外，作不出任何别的描绘来。假如操作中不蕴含技术（但事实上它总是蕴含的），这个操作就可以是任何东西。该操作的身体表现——假如它真有身体表现的话——就可以是任何指划动作。像人们所说的，纯粹从理论上说，我们或许不能排除天使制鞋的可能性，比方说，天使通过命令而使鞋子成型。

操作必须在一个人类身体已经被认为是一个行动者身体（即不一定涉及人体化学或人体生理学，而涉及其操作形式）的空间中加以定义，在一个这样的空间中加以定义，其中最小的操作景域，以及它所拥有的装备（equipment），已经得到了描绘。只有在这样的空间中，我们才能区别一个操作和两个操作，或者把一个个操作区分开来；只有在这样的空间中，一个操作才能被分析成为一个操作系统。至于操作的身体形式，或者它的身体运动的形态——它的清晰的图像，一旦对那操作作了清晰的描绘，就可以得到了。

有人用这样一幅图像来表示“做某事”的含义，空间中运动的主体。主体是一个人类的主体，而空间则是一个没有家具的房间。如果我们认真对待这幅图像的话（许多论述运动和行动的人确实如此），我们也必须认真对待一个操作的身体形式的概念，或它的身体表达的概念。也就是说，我们必须对这幅图像作一番加工。第一个任务将是把某些块的身体运动分割成它的专有部分（proper segments），就像音位学家遇到说话的一些声块一样，并且制定出一些分割原则出来。设法这样做，这幅图像将失去其理解的抓手。它将不再可能被认真对待了。

我们必须做的不是赋予这个主体以意向。那是做不到的。我们必须往屋子里放家具，并且给那个人一个任务。比方说，我们使他成为一个制鞋匠，给他一个制鞋工场，把他放到一个特定的技术时期，并要他做一只43码的左脚滑雪靴。这样你就知道如何来把他的各种运动划分成它们的合适部分了，如果你了解他的手艺的话。它也

会给你一幅清晰的图像，不是关于他的所有运动的图像，而是关于他的行动的运动的图像。

六

我可以对正在制鞋的人正在做什么进行描绘，而同时对他所看到的東西一字不提，而我的描绘也并不因此而不完整。他看到他为了做他所做的事情而需要看到的東西，他掌握他为了做他所做的事情而需要掌握的东西，等等。我把所有这一切都简缩成：他知道他正在做的事情——且把这一条作为如下公理：行动者知道他所正在做的事情。人们为了能够做某事而必须(necessarily)知道的東西，他在做这事的时候必然(of necessity)知道。这定义了行动者的必然知识。

行动者的必然知识的范围包括他的操作的所有同语物(tautologies)。行动者在世界中进行的操作有多大的范围，他的操作在其中进行的世界中的東西就在多大程度上包括在这种知识的范围内。比方说，它包括它的同语景域。但是，就像内在于他的语言中的必然真理一样，内在于他的手艺中的这种必然知识，必须像苏格拉底启发美诺那样提醒他，他才知道。在这两种情形中，从能够进行一种实践，到能够对这种实践进行分析，可能要通过一些步骤。

如果我认定一个人正在制鞋，那么我就意指他知道他正在制鞋。后者也具有丰富的蕴涵。我意指他知道人们是怎样制鞋的，也就是说怎样做他正在做的事情。我意指他知道他正在做的这样一只鞋样子是什么，也就是说，他做成这只鞋的时候，他知道他做成了，也就是说，在鞋子完工之后，他不会继续做下去。我看到他正在捶皮，同时意指或者读出来这样的意思，即他知道皮是什么，也就是说，他对皮革有一种制鞋匠的知识，比方说知道它是一种可以做出他正在做的那种鞋子的原料——我还意指或读出这样的意思，即他知道捶皮是

有某种好处的，比方说使得鞋子更软，或者使得接下来的工作更容易。我看到他用一把锤子捶打皮革，并且意指或者读出这样的意思：他知道人们可以用锤子来捶打皮革等等。

如果一个人悠闲地坐在椅子上，一事不做，一言不发，那么我们是从中读不出多少有关他知道什么或不知道什么的的东西的。他是我们的“心不在焉先生”（other-minds man）——“用一分钱买你的想法”，只有这些。但如果让他说话，或者让他从事他的手艺，我们就可以从中读出许多来——假如我们知道他的语言或他的手艺的话。

1. 在我的解读中，我预设了我对一个人正在做的事情的认定是符合（我下面将设想为）他对自己所下的指令的，比方说，我预设了我认定为做一只 43 码的左脚滑雪靴的操作，行动者是根据以下指令来进行组织的：“做一只 43 码的左脚滑雪靴。”因为这指令自然是被认为是一个指令的系统，所以我们可以把它称为一个“程序”。我们想象这样一个程序，在一定技术的框架内，产生了一个包括若干从属操作的系统，而行动者，在这个操作链中的每一个点上，根据定义该点的那个指令表达他自己的操作。我认定（identify）一个操作，如果我把它表述为一个不加分析的整体性的话。

如果我将其分析为一个包括 n 个操作的系统，我可以认定这 n 个操作中的每一个操作。由我的这些认定所构成的那个系统，就是我对该操作的描绘。我预设了我的认定与行动者的指令是可以彼此契合的，也就是说，我预设了在行动者和我之间在概念和实践上有共同性。但这是一个构成所有我们彼此对待（不论是在说话中还是在实践工作中）的基础的预设，所以这并不是一个在任何通常意义上的预设。毋宁说，它是一个有关我们的世界之所以为一个世界的陈述。

我对于一个操作的认定产生了一个有关行动者知道什么的所有蕴涵系统，因为他知道他为了能够实施这样一个操作，他需要知道什么。如果我对该操作的认定符合行动者自己据以实施操作的那个程序，那么，那个蕴涵系统就符合该操作的同语主体必然知道的东西，

也就是说,它符合行动者的必然知识。

与我对行动者的操作的认定相符合的是行动者对于同一个操作的指令。与我的描绘相符合的是他的程序(我也谈论行动者的程序,如果我已经认定为一个操作的东西显然也能够轻而易举地分析成一个操作系统的话)。之所以如此,是因为根据我的分析,我对于行动者的诸操作的认定或描绘并不是外在于他的操作的。我并不是把我的概念加之于一群身体运动之上,就好像行动者并不是把他自己的指令加之于他自己的身体运动之上一样。行动者的程序,或者说指令系统,根植于行动者的操作之中。如果我对于他的操作的描绘或认定是恰当的话,那是因为它再现了根植于他的操作的程序。如果它不是的话,那是因为它没有再现它。

对一个行动的这种恰当的描绘,就是作为一套指令给予同一种行动的那种东西[弥勒(Miller)、加伦德(Galander)和普里布兰(Pribram)在他们的《行为的诸平面和结构》一书中向我们提出了大意如此的建议]。

如果行动者是一个制鞋匠,制作一双尺寸为43码的滑雪靴,那么,为导致这个操作系统的内容足够同时又最少的指令是:制作一双尺寸为43码的滑雪靴。而再现这个指令的这个描绘或确切些说认定则是:他正在制作一只左脚靴,尺寸为43码。在一特定技术之中,也只有在一特定技术之中,这个指令才将导致一个指令系统,其中每一个指令适用于这个指令系统之内的某个低阶操作。与这个指令系统对应的是由那些操作的诸认定所构成的一个同构系统。如果这些认定通过以下词项连接起来,比方说,“在……之前”,“在……之后”,“作为……的准备”,“作为……的结果”,“从事于……”,等等,那么,我们所得到的就是对于制鞋匠正在做的事情(也就是制作鞋的那个部分)的完整的描绘。当然,这个长长的描绘是可以这种或那种方式加以缩短的。这缩短该如何进行,这个问题属于描绘的语用学。

2. 请设想,行动者和我自己,也就是观察者,是同一种行当的两

个从业者。进入我对他正在做的事情的描绘的概念，也就是进入他对他自己发出的指令的概念，或者说进入他自己对他正在做的事情的描绘的概念。如果我们不是从事同一个行当，我将必须找出我们所处的层次（他是鞋匠，而我则是一个银匠，我们都用工具来加工原料，以做出适合我们这个或那个日常实践需要的物件，不管它们是奶牛场中使用的靴子，还是节庆仪式中使用的高脚酒杯，我们都做出东西来出卖，等等）。在一个分工复杂的社会里，我们全都是我们的多数同伴的蹩脚的观察者。如果你对此还印象不深的话，那么现在正是时候，去别的生活领域作一番探险吧。但是，也没有两种工作或两套实践是彼此之间没有共同形式的。就是这，使得我们的世界成为同一个世界。

七

我的几个观点全都仅仅来自同一个观点，那就是，行动者要具有关于他正在做的事情的知识的话，必须具有关于他在其中做这件事的世界的知识。不管我们如何划分行动者和他在其中进行操作的世界，行动者对于他正在做的事情的知识都将跨越这个划分界限。

卡尔·埃里克·库尔(Carl Erik Kuhl)，一位丹麦哲学家兼作曲家和音乐学家，构造了行动者的同语位置(tautological position)这个概念。那是行动者在操作中，或者说，当(他现在所处的位置使得)下一个操作是在构成这个操作的各较低阶次操作链条上的一个操作的时候，必定要处的位置。形成行动者的同语位置的，是(比方说)操作的同语场所(tautologous place)(如果操作是用拖网渔船捕捉鳐鱼的话，那就是在处于鳐鱼渔场的捕鳐拖网渔船上面；要不，就是在鳐鱼渔场上，假如我们把拖网渔船当作行动者的话(我们确实也应该如此)，操作的同语对象(鳐鱼拖网可以达到的那个有鳐鱼的海底)，以及操作的同语用具(tautological implement)(鳐鱼拖网)。假如操作

是在锯木头,那么在某一个特定技术中的行动者的同语位置就是在上面架着一块木头的锯木架旁边,手里拿着锯子。如此等等。像制作一个工具,或者购买一个工具、拿一个工具这样的操作的要点,可以理解为要为第二个操作建立一个同语位置。

行动者的同语位置是在同语景域中的一个位置。用拖网捕捉鲈鱼的同语景域是一个鲈鱼渔场。制鞋的同语景域是容纳行动者和他的操作的同语工具和同语对象、其大小足以使他展开其操作(比方说挥起锤子以进行捶打)的某个商号工场(19世纪威尔士煤矿工人得到的他们在其中可以工作的地方有时似乎小于他们的同语景域)。行动者的同语位置把他的操作的同语对象和用具集中在它们的恰当场所,而操作的同语景域则为所有这些提供必要的贮藏器。行动者的同语位置和操作的同语景域的产物可以称为行动者的同语世界(tautological world)。

我的若干观点有助于澄清的一个观点是:与我们在世界中的每一个操作相对应的,是我们的世界的一个定义明确的片断,或者说一个秩序井然的小域(niche)。没有这个小域,操作就不作为那个操作而存在。行动者对于他自己的操作或他本人正在做的事情的必然知识包括对那个小域的必然知识。也就是说,行动者必然具有关于该行动者的必然世界的知识。

行动者的必然世界也是他的种种操作在其中得以理解的范围最小的可理解系统。

附记:

《行动者及其世界》一文最初于1970年12月发表在丹麦奥尔胡斯(Arhus)哲学家的同行刊物 *Philosophia Arhusiensis* 上,后来在《挪威哲学杂志》(*Norsk filosofisk tidsskrift*)的“维特根斯坦哲学在挪威”专辑上。同年,本文被澳大利亚哲学家大卫·龙德内(David

Londey)译成英语,在他的行动哲学讨论班上使用。本译文在这里印行得到了大卫·龙德内的许可。

在本文中,我把我的分析空间限制在某特定技术的框架内一个物件的生产上,行动者是单独的,他和他用来进行工作的工具和原料都没有给予任何历史。这产品既不是扔掉,也不是用来换别的东西,或者用来换现钱。什么用处也没有作描绘。这些在这里都没有余地,那是由设定分析的空间的方式所决定的[我的题为“泰阿泰德的马车”(“Theaitetos' wagon”)的文章可以当作对于有关一个物件之使用的概念如何内在于有关同一物件的生产的概念之中的分析]。

可以采取的下一个步骤是,虽然让分析的空间仍然局限于生产,但使得主要的例子是一种需要两个行动者的协调操作的操作,而这样的协调要求两人之间略微有一些交谈。它将给我们一个这样的操作系统,在那里,言语和互动是内在于一个物件的生产本身之中的。正是通过工作情境(work situations),我们才能最好地了解什么是一个情境的唯一形式或它的多种形式。正是通过其中包含言语的工作情境,我们才能最好地同时了解这样两方面:一方面是我们的概念是如何根植于我们的实践活动中的,另一方面是关于言语的语用学,它涉及的是何人要在何时对何人讲何事这样一些问题(在我的《关于语言游戏的笔记》中对此有些讨论)。

这一步之后,分析的空间应该打开一些,以便容纳若干产品的可理解的交换。有多少种经济,就有多少种进行交换的方式。我们将发现(有理由可以说),同样的工作只有在同样的经济中才是同样的工作。

这就是《行动者及其世界》可以放到其中去的项目之一。

一个略有不同的项目,是把《行动者及其世界》的概念和形式用作对工作、工作情境以及它们各自的世界进行描绘的一种语法或一种局域语法。挪威社会学家兼哲学家简斯-伊伐尔·内尔戈尔德(Jens-Ivar Nergård)在分析不同情况的所谓“异常行为”的时候,就

是这样做的。在每一个分析中，他都论证道，在异常行为者的那些实践场合中，那异常行为完全是可以理解的。“行动者及其世界”的语法，就是在他对那些实践场合的分析中起作用的。

这种语法也可以被读作关于在如下情况下该充填什么东西的指令，那就是当你要向某人说明某个单一的工作概念或行动概念的时候——或当你要向某人说明某个这样的概念的时候，对这种概念的说明要求你说明若干个单一的工作概念或行动概念，比方说若干个有关工具或用具的单一概念，关于技术组织或经济组织的形式的单一概念，等等。那是它的最明显的实际用途。

注释：

1 当那人在用斧子劈木头的时候，那斧子是内在于那操作的。也就是说，那个把 a 构成为那工具的操作本身是由于它是一个使用 a 的操作而被构成为那个操作的。

因此之故，当那个人在砍柴的过程中正在劈一块木头，这个操作是不包含其本身也是操作的那些组成部分的。

当我在劈一块木头的时候，我实际上并不是，或不仅仅是以如此这般方式移动我的手臂，而我同时则持着斧头，从而这斧头也以如此这般方式移动并导致木头的劈开。木头之所以被劈开，是因为我劈了它；并不是因为我移动手臂的方式（斧头在我手里、木头在我面前），我才劈了它。如果我们要在这一构造一条因果链的话，我们必须让它沿相反方向运动：从我劈木头，到我以我劈木头的时候挥舞斧头的那种方式来挥舞斧头，从我以那种方式挥舞斧头，到我以在我以在劈木头时挥舞斧头的那种形式来挥舞斧头的时候移动我的手臂的形式来移动我的手臂（如果我不是在劈木头的话，我是无法以这种方式移动我的手臂的）。

2 只有在我们的实践的领域内，我们的世界才作为一个可以理

解的世界而存在。当然，也只有在我们的世界的领域内我们的实践才作为可以理解的实践而存在。没有锯的活动就没有锯子，没有锯子也就没有锯的活动。没有买和卖，就没有货币，没有货币，也就没有买和卖。没有说话就没有话，没有话就没有说话。这里存在着一个历史，其中一个方面的构成对另一个方面进行重构。

3 我们施操作于其之上的东西的性质，取决于我们在其中对它施行操作的那些实践的性质（也就是说，那对象被放置于其中的世界的性质）。全家吃饭的桌子是家里两三个主要场所之一。一起用餐（sharing meals）我们通常叫作用同一个餐桌（sharing the table），在同餐（commensality）和共享（communion）之间，确实有深层的联系。

在我看来，（一个特定团体中）用餐的存在形式，没有理由不像艺术作品的存在形式（比方说希腊正教团体中的圣像）那样，或者像数字的存在形式[比方说在一个只有自然数的团体中（以及把数数作为对数字进行唯一操作的团体）中]那样，与哲学有重要关系。

研究的规范：作为规范性体系的方法论

K. E. 特伦诺伊 (Knut Erik Tranøy)

一

把方法论看作规范性体系，这种观点并不是我先提出的。参见考夫曼(Felix Kaufmann)(1944)、波普尔(Karl Popper)(1945)、默顿(R. L. Merton)(1968)，还有特伦诺伊(Tranøy)(1953)。但我还不知道有谁坚持不懈地努力阐发这种观点的预设和蕴涵。

进行这种阐发，预设了对科学哲学的这样一种看法，它在某些方面区别于目前在盎格鲁—撒克逊哲学中占统治地位的科学哲学观。也就是说，我对“科学”的理解将宽于目前在英语中常见的理解。这样做或许是不必要的，但我的母语是挪威语，而挪威语中用来表示科学的词，即 *vitenskap*，同德语的 *Wissenschaft* 的意义非常接近，因此对于我来说这样理解是很自然的。这样理解之所以很自然，还有另一个理由。物理科学和非物理科学之间、经验学科和非经验学科之间的根本性的、争议颇多的区别，看来并不在于它们的方法论的规范

性上（尽管它们经常被认为是同方法上的区别有关的。参见下文第二节）。

但另一个侧面的变化或重点的变化确实是这种新的科学哲学观的一个必然的预设。它要求我们把科学看作是一种活动。这种观点我认为是和以下观点相对立的，它把科学主要看作是这种活动的成果，看作是一个或更多的知识体系，看作是这些体系的内在“逻辑”和概念结构，等等。

如果方法论规则被看作是规范，也就是说，看作是其基本职能是允许、责令或禁止行动者从事某些行动，那么，这种规范性科学观要求我们注意的是科学活动所包括的种种行动。规范是诉诸特定的行为和行动者的。“发现真理”相当于一条“去做善事”这样有益的规则。

为避免误解，我将使用“系统的认知性研究”或干脆“研究”这个一般词项。当然，存在着许多种研究，甚至存在着许多种认知性研究，它们在我们的生活中都十分重要，但都不像科学和哲学那样系统。

“系统的认知性研究”仍然过于含糊，所以让我说得更明确些。本文所指的研究，是对于知识和洞见（insight）的系统的、有组织的探寻，以及对它们的掌握和交流。

知识在我看来是洞见的一个必要条件而不是充分条件。参见下文第四节。

二

现在我必须较详细地说明一下方法论的规范性体系的性质和内容。规范性体系，我指的是一套确定的、有序的规范和价值。我对一般方法论和特殊方法论作出区别。由于我们通常所谓方法的不同，历史学区别于物理学，经济学区别于生物学。与这些方法相联系的

规则、规范和价值是我所说的特殊方法论的基本成分。

特殊方法论都预设了大致上同一种共有的一般方法论。我所理解的那种(或一种)一般方法论是什么,我希望能通过本节以下简要叙述和随后几节加以澄清。

一般研究方法论必须基于这样一种价值,即接受真的(经过确认的)命题、拒绝假的(没有根据的)命题,也就是说基于真理这种价值、知识这种价值或洞见这种价值,不管我们用的是什么词。而方法论规则、规范和理想,在这些词的较严格的意义上,则可以被理解为部分地是由这种基本的、构成性的方法论价值派生出来的,并且是服务于它的实现的。因此我们要求我们的产品符合某些要求,比方说:一致性、融贯性和系统性;简单性、完备性和可判定性(主体间可控制性)。这些要求彼此是互相联系的,也是同世界的其余部分相联系的,在这些联系中,这些研究规范要求科学家和学者们在公布成果的时候诚实、真诚和心灵开放。专门从事研究的人员应当是不偏不倚的、客观的、冷静的和“sachlich”(实事求是的),不随心所欲、妄下判断。在这种求知者(求知者不仅仅包括科学家)共同体中,人际关系有重要意义:我相信我的科学家朋友是说真话的人,而他在向我索要信息的时候,看来也回报我同样的信任。我们理所当然地认为,当一位同事作出某个断定的时候,他通常是有正当理由的,这些理由他是能够进行检验的,他也是愿意让别人来检验的,如果他们想要进行检验的话。

最后,认知性研究的成果——被公开地断定为真的或至少是可接受的理论、假说、发现、资料等——必须具有诸如同独创性相结合的相关性和多产性这样的特性。创造性是我们部落的头号德性之一。

以上所述仅仅是一些标语般的、电文般的表示。进行详细的和系统的阐述,这整篇论文的篇幅也容纳不下[在 Tranøy(1974)中可找到这方面的一个尝试]。

三

行动(活动)和规范之间的连接是合法化(legitimation,亦可译为“判定其合法性”)[辩护(justification,亦可译为“判定其正当性”)]这个概念。暂且规定,一行动 a 对于行动者 x 来说被判定是合法的(被判定是正当的),其条件是存在着一条规范 N 允许或命令 x 去做 a 。“存在着”一条规范 N ,其条件是 N 被 x 或那些对 x 拥有合法权利或合法权威的人所接受。规范之指导活动,可以从合法化的角度来理解。令 y 在 a 方面对 x 拥有合法权利或合法权威。那么 y 可以说在 a 方面指导 x ,其前提是他运用其权利或权威来使得 x 实施或不去实施 a ——比方说,通过命令,允许或禁止 x 去做 a 。

任何行动都必须是有可能判定其合法性的,就此而言在行动和合法化之间的关系中有一种必然性的成分。对任何 a 来说,必须有可能问:是否存在着一条规范,根据它,实施 a 是允许的。

根据这个定义,肯定的和否定的合法化两者都有,或许这是一种奇怪的语言上的结果。关键是,为了对 a 作道德的或其他规范性质的或价值论性质的判断,我需要一个一般的词项。从这里又可以得出结论说,研究必须是能够判定其合法性的。因此,必须有一套规范和价值,通过诉诸这些规范和价值可以对研究判定其合法性(认可或谴责)并加以指导。这套规范和价值我将称之为关于研究的意识形态;此处“意识形态”是规范性体系的同义词[参见本文第二节,关于这个意识形态的一般讨论,见 Tranøy(1976)]。哈伯勒尔(Haberer)(1969)用的词是“科学意识形态”。方法论是这种意识形态的一个子集。

方法论规范和价值并不足以判定被定义为知识之探寻、获取和交往的研究中所包括的所有类型的行动和活动。

求知有两个方面:我称之为发现的方面和证实的方面。所谓证

实,我指的是对要考虑是接受还是拒绝的命题所作的系统的和批判的考察(检验、批判等)。“发现”的含义既不涉及创造心理学,也不涉及那种为生产好思想颁布要领的可疑行当。我在这里对发现的理解是(至少部分是)所谓科学政策和教育政策,包括研究战略这样的东西。人们观察的方向是什么同他们观察到什么大有关系。把研究项目和教育项目的选择、计划和管理,或对科学家的训练,以及对研究机构和教学机构的计划、组织和管理排除在系统的有组织的求知活动之外,将是令人费解的(因此,证实和发现大致代表着求知活动的个人主义方面和社会的方面)。

在证实意义上的求知方面,方法论显然具有其固有的功能。为了对科学政策和教育政策意义上的求知判定合法性和加以指导,我们需要与一般人类福利相联系的规范和价值。与政策的制定和执行直接有关的是有关公共福利的那些价值(经济的价值,社会的价值和文化的价值等等),而在证实的情境中有重要功能的有关(比方说)简单性、完备性和客观性的规范运用,于这里可以说是意义不大的,至少是意义不同的。当人们从事一个已经选定的研究项目的时候,那些价值就没有这种直接关系(研究战略此时可看作一个边缘领域)。

不管人们对一般意义上的科学和政治的恰当关系碰巧有什么信念,以上观点都能成立。甚至可以认为这种观点近乎废话。难道有哪个通达情理的人会认为科学政策和教育政策可以而且应当是wertfrei(价值分离的)和“价值中立”的吗? 马克斯·韦伯当然不会这样认为。他在著作中谈论 Wertfreiheit 的时候,心里想的并不是这里所讲的价值分离[Weber(1917),参见 Tranøy(1972a)]。但我怀疑当代对科学的批判所导致的激烈争论的原因是未能看到“求知”的两种意义。说科学是价值中立的可以显得是合乎情理的,如果科学被理解为一组真知识以及直接产生知识的活动(研究)的话。但如果我们在广义上理解科学,把它理解为包括诸如政策的制定、成果的运用在内的东西,这同一种说法就显得不合理了。在前一种情况下,我们

必须认为方法论的“价值分离性”是理所当然的，尽管从目前的角度来看它们并不是价值分离的。相反，方法论的主要功能之一就是判定研究的某些方面的合法性，但它们借以发挥这种作用的规范和价值并不是那些无论对于科学还是对于伦理学来说都显得十分具有争议的规范和价值。

进一步说，（知识之）获取可以被看作是接受和拒绝命题（真理认定）以及既不接受亦不拒绝（即我们通常所说的“悬置判断”）的活动。（知识之）寻求结束于（知识之）接受或拒绝，就像把这两种活动连接起来的方法论规范所反映的那样。例如：

“人们不应当接受 p 如果 p 尚未被检验过的话（或者：假如支持和反对 p 的证据尚不清楚的话）。”

重要的并不是对一条普遍接受的规范的上述表述是否恰当；重要的是这条规范的方法论色彩。

作为认知性研究之一部分的（知识之）交往可以被划分为口头地和书面地公开断定和否定命题（真理认定）的诸种活动。有些规则把交往和获取连接起来。比如：“除非你接受 p ，你不应当断定 p 。”“如果你接受 p （它已经经过恰当的检验等等），你就允许断定 p 。”

再说一遍，表述并不重要。我所要强调的是采纳这些规则的必要性、它们判定认知活动之合法性方面的作用，以及它们显然具有的方法论色彩。

当然，也曾有这样的情况，即一个科学家之所以选择接受并断定 p 而不是 q ，是因为检验、接受和断定 p 的是“他自己团体”的一员，而主张 q 的人则属于别的某个异己团体。但是，举个例子来说，让我们考虑一条判定以下惯例的规则：“假如 p 是由非共产党研究人员检验、接受和断定的，而 q 是由共产党研究人员检验、接受和断定的，那么就允许接受 p 而不是 q 。”不管我们用什么样的政治价值来代替“共产党”三字，这条规范都仍然是不可接受的。

总起来说，方法论是关于研究的意识形态的一个子集。它可以

为某些行动、但不是所有行动,即构成研究的活动,提供合法性的判定。由方法论判定其合法性的首先是我此后所称的“基本认知活动”:(a)对真理性认定(命题)所进行的检验和批判性的考察;(b)对经过这样检验的命题的接受和拒绝,以及(c)对这些命题的断定和否定[关于真理性认定的规范性方面,参见哈贝马斯(1973)]。

四

我的论证中蕴含着人们熟悉的内部研究规范和外部研究规范的区别。方法论是内部规范。为判定科学政策的合法性所必需的规范和价值是外部规范。

在历史上,科学家共同体——或者更恰当地说,西方的求知者们——所接受的外部研究规范发生过很大变化。大约在1600年前后,认为研究是个体的人的“自我实现”之手段这种相当统一的信念,也就是罗尔斯(John Rawls)(1974, p. 4)所说的“完善主义传统”,被一种新的信念所补充(如果不是被它所取代的话),即相信通过基于对自然的技术控制的科学来获得公共的和集体的福利、物质的和外部的福利。这种合法性判定的模式现在正受到攻击。当代科学批判的矛头所指向的是对外部研究规范的选择,尽管这种批判常常被说成是对客观性、为真理而真理等等的抨击,亦即对内部规范的抨击。

这样,内部研究规范和外部研究规范是难以完全彼此分离的。为科学之批评中有一个很可取的观点所深感遗憾的,正是这两者之间的这种“象牙塔”式的分离。

如果关于研究的意识形态的这两个子集(即方法论规范和政策规范)是完全分离的,那么一种传统的、现在很具有争议的科学观就不仅是捍卫的,而且是无可争议的。因为这样一来,指导研究活动并判定其合法性的一套规范就会是同在计划和决策方面、在研究成果的使用方面发生相应作用的规范完全无关的。这两种活动如果

因此而在规范方面彼此区别,这意味着科学中的责任可以在两群不同的人们之间加以划分。为实际工作的科学家们提供指导、为他们判定合法性的是而且应当是方法论的规范。而其他人操心科学政策和成果运用[乔姆斯基(Chomsky)(1968)等人感到是自我施加的人格分裂的正是这种观点]。

但是,如果不作为一种工作条件指涉外部研究规范,方法论规范本质上就是不完备的、无用处的。只要这一点能证明,这种认为可以绝对划分责任的观点就崩溃了。

上述观点或许显得有些奇怪。我们怎么能希望显示这种完备性或不完备性呢?在什么意义上方法论规范可以被说成是存在着的,当然绝不是清楚的——虽然我们的言行举止都好像假定它们确实是存在的,尤其是当我们互相批评的时候,当我们考察和指导比我们年轻的人的时候。

我认为,方法论的规范性体系之存在,是作为同事之间、在科学共同体之内的一种不成文的共识。它的存在大致上相当于人类学家心目中文化和亚文化的存在。专业性求知者是一个亚文化,是现代世界中专业化氏族中的一个。

这种形式的规范性存在和法律系统的规范性存在不同,但未必与道德的规范性存在有很大区别。法律是通过一个复杂的建制网络而制定、颁布和实施的。若认为我们应该致力于对方法论规范(或道德规范)作类似的形式化和建制化,会让人感到很奇怪,从多种考虑看来都是如此。(比方说,我们应该委托由谁来拟议、起草和颁布所必需的法典,由谁来负责它的实施?)一条重要的反对意见,是说这样做是同关于研究的意识形态的另一个成分相抵触的:研究的自由,以及与此相连的个人自主和机构自主的理想。这些东西事实上都被认为是我们目前在大学、研究院等中所看到的研究的建制化中的一个重要特征。

然而,设法对一般的方法论规范进行建构或重构,或许是理论上

富有启发的事情。我曾设法这样做过(Tranøy, 1974), 凭借参与者的观察, 并且以我的同事们的直觉和观点来检验我自己的直觉和观点。从中或许可以有所教益。

实际上在任何情况下, 对于人们必须设法用语言来表述的规范, 人们都面临着各种不同的、不等价的表达方式。让我对此作一些说明。

设定方法论的基本目的是促进知识的获取。它帮助我们接受越多的真理、越少的谬误, 就越好。认知活动的这种基本的、构成性的价值导致与基本的认知行为相关的规范(参见第三节)。请考虑关于命题的接受和拒绝的五种规范表述:

TN1: “如果知道 p 是假的, 则不允许接受 p 。”

TN2: “如果知道 p 是假的, 则有义务拒绝 p 。”

这两种表述好像都是可接受的, 尽管它们并不是等价的: (1) 可以从(2)中推出, 但反之则不然。

TN3: “如果知道 p 是真的, 则允许接受 p 。”

TN4: “如果知道 p 是真的, 则有义务接受 p 。”

TN5: “仅当知道 p 是真的, 才允许接受 p 。”

上述表述中, (3) 似乎是不言自明的(尽管我不能确定它是不言自明的), 因为——

TN3': “如果知道 p 是真的, 则允许接受 $\neg p$ 。”

显然是不可接受的。也就是说, 虽然(4)蕴含(3), 但反之并不然, 实际上(3)只有在(4)也可接受的场合才可接受。(5)显然限制过严。看来(4)较为适中, 尤其是如果我们对它作一种更恰当的表述的话: “应当接受 p ”, 等等。

在“知道其为真的”当中, 存在着某种含糊性。假如 x 知道 p 是真的意思是他知道一个对 p 的证明, 说 x 有义务接受 p 是奇怪的事情。倒不如说在那种情况下 x 不可能不接受 p 。但如果 x 知道 p 的意思是他知道有一个对 p 的证明, 但他不知道这个证明, 可以认为 x

负有接受 p 或至少不拒绝 p 的义务。我们中任何人所具有的多数知识属于二手知识。因此，方法论规范包围着的是二手知识，这是情有可原的[因此，如果仅仅知道 p 被接受，并没有接受 p 的义务，甚至也没有接受 p 的许可。只有当 x 知道 p 是出于好的理由而被接受的或者是被能力健全的判断者接受的，并且是一种具备条件的共识（哈贝马斯，1973）， x 接受 p 才是合乎法理的]。也请注意“知道其为真的”（“知道其为出于好的理由而被接受的”当然也一样）两种意思之间的区别也能澄清知识和洞见这两个概念。存在着洞见首先是就第一手知识而言的。

另一个例子。假定接受 TN1，即上述五条规范中最弱的一条，并把它与矛盾律合取，我们可以从中引出一条新的规范。

CN1：“不允许接受并断定一条形式为 $(p \& \neg p)$ 的命题。”

因为其中一条必定是假的，而我这样便违反了 TN1[矛盾律所谈论的是两个矛盾命题的真值分布方面的（必然的）情况，它所说的并不是接受或不接受它们。所以，它本身并不是一条规范]。

当我们认为“接受性价值”弱于“（知道其为）真的”，比方说，“有一定概率的”或“被确认的”，我们在多数情况下似乎是遵守——

CN2：“如果（知道） p 比 $\neg p$ 概率较低，则不允许接受或断定 p 。”
或进一步说：

CN3：“除非有支持 p 的证据，则不允许接受或断定 p 。”

CN4：“如果没有支持 $\neg p$ 的证据，则不允许拒绝（否定） p 。”

CN5：“如果对 p 和 $\neg p$ 两者都无法作出取舍，则应当对两者悬置判断。”

CN 规范涉及的是被说服和（合理地）确信之间的区分，这种区分是一种基本的认知问题。而“知道其为真的”是证据的一种。

这种结果是怎么来的，我不太清楚：它看上去值得玩味，但我不知道为何这样。或许，对于那种部落之间的方法论观（以及道德观）来说，它构成了某种归谬证明：不成文共识的恰当性。如果是这样的

话，它也告诉了我们一些关于法律和道德间区别的东西。某种含糊性在道德问题和方法论问题上是无非议的。“应当”和“可以”，“对”和“错”在有些场合要比更明确、更确切的“允许”、“有义务”和“禁止”要更好、更恰当。前者属于部落的日常语言，即一种保持本来状态的语言。

五

现在回过头来讨论前面的那个观点，即如果不作为一种工作条件涉及外部的研究规范，方法论规范就是本质上不完备的。人们历来认为在真理(的知识)这方面与道德价值和其他价值这另一方面之间存在着密切的联系。“真理使汝自由”，这是《圣经》的说法。只是(?)在我们自己的世纪，哲学家们才主张真理和道德价值之间的某种绝对的分。

真命题的接受(或知识)决非永远是价值，更不要说是一个高于一切的价值。关于我自己未来的详细知识就不是一个价值。让濒临死亡的人知道他们即将死亡这是否一种价值、是否正当，我们对此没有一致意见。我没有义务告诉一个可能是强奸犯的人我的女儿在什么地方。这些只是特殊例子？不管怎么样，已足够证明我的观点了。此外还有别的论据。

为真理计数这种观点有些怪异(即使假定从逻辑的观点来看这是可能的、有意义的)。说研究的基本目的是接受尽可能多的真命题和尽可能少的假命题，并没有太多的道理。相反，我们致力于减少(逻辑上不同的)真理的数目——当我们能表明 p 和 q 可以还原为 r 的时候，我们认为这是一个进步。重要的是真理的质。因此，研究的基本目标必须是像优化研究之真值这样的东西。严格地为真理和知识而追求真理和知识在实际中可能绝无仅有。¹这并不是否认好奇心是一种基本的人类追求；有时候，它就是我们所谓“为真理本身而追

求真理”的含义。

如果我们赋予对真理的知识以自在的价值，我们在为选择这种真理而不是那种真理进行辩护的时候就会有问题。但有谁曾经认真地认为从道德的（或一般地说实践的）角度来看所有真理都拥有同等的价值呢？有些真理，某些种类的真理，比别的真理要好，在我们的文化中我们一直是这样认为的，虽然被认为具有头等重要地位的价值种类，因而具有头等重要地位的真理的种类，一直在变化着。对柏拉图来说，关于形式的真理比其他真理更重要、更有价值，而价值是“完善主义”的价值或自我实现论的价值。对于培根（Francis Bacon）来说，关于自然中的因果联系的真理排行最高，而价值是集体的人类福利。今天，表现这种优先性排序的是我们的科学政策和教育政策。

在我们的方法论中，内在规范和外在规范之间的至关重要的联系——同政策的联系——是通过对于相关性和成就性的要求而确立起来的。如果观点还不够清楚的话，那么试一下下面的思想实验。让我们现在系统地、有条理地探寻、获取并且交流关于挪威西部（那儿降雨很多）的雨伞的全部真理。让我们搜集关于雨伞的属性和它们的使用者的属性，让我们尽我们的全部创造性来建立关联、进行计算。由此产生的真理总和将具有有价值的知识的值得追求的多数属性：系统性、简单性、融贯性等。假如它全部是不相干的，它就一无用处，即使对于雨伞的使用者和销售者来说也一无用处。方法论上的完美并不够。

六

最后，让我说几句话对本文所采取的方法论进路进行一下辩护。这辩护将诉诸相关性和成就性这两个标准，这是自然而然的。

(a)那些对理论与实践的关系问题感兴趣的人在这种进路中将

发现一些东西是熟悉的,但有些区别。我论证了系统地追求真理必然预设了对某些规范和价值的接受——对研究的意识形态的接受。因此这种意识形态显然是科学和其他形式的系统的和有组织的认知性探索的基础的一部分。这些形式的探索常常被认为是合理的人类活动的范式。根据我的论证,说对规范和价值的接受是其本身无法辩护的任意决定的结果,那是奇怪的。对规范和价值的反思的接受,必须和对于那些注定可以根据研究之规范的力量来加以接受的命题同样地合乎理性、可以论证。那也就是说,提出理论或实践何者在先的问题,是毫无意义的。在合乎理性的动物及其世界的构成中,它们是一起“被给予”的。

(b)规范和价值曾经被认为完全是“非认知的”和非理性的。与此相应的观点,即认为科学部分地依赖于非理性和非认知的基础,我相信是被一些人接受的[至少在一种意义上波普尔是持这种观点的(1959,第34—38页)]。从前面的论证看来,另外一种可选择的可能——修改我们对人类合理性的理解——好像更有吸引力一些。这可能意味着必须对规范性效力(normative validity)这个概念的理解,但那不应该再有什么反对意见了。[要了解一个局域性的努力,参见 Tranøy(1972b)]。

(c)对研究的意识形态的平心静气的研究也将有助于澄清理论伦理学中的一些问题。已经有人提出了一些这方面的观点,我将补充一个观点。近来,对行动功利主义和规则功利主义的研究吸引了道德哲学家们的兴趣。从研究的意识形态中得来的材料将提供又一个说明。研究的规范最好按照规则功利主义的精神加以理解。如果研究过程中的每一个单个的行动我们都要求它应当根据其功用方面的优点来加以判断,那么就可能产生两个要不得的结果。认知性探索总体上的有用性和价值会萎缩。研究的自由也同样如此。

(d)最后,我相信,通过对规范性进路的平心静气的实施,不仅从研究的外部规范和内部规范的对照的角度看,而且,首先是或许通过

对内在规范、也就是方法论规范的内容和结构的更好的理解，可以有助于我们对过去几十年间对科学的批评有更清楚的认识。我这里所说的对科学的批评不仅是指左翼的批评，而且是指来自一般公众和政府机构的种种要求和质问。

我这里所讨论的研究的规范中的那个特定的亚类，一般的方法论规范，可以被描绘成一种我们“书生们”共有的、使得我们可以被确认为一个群体、一个跨文化的亚文化的意识形态（不仅仅理解为“虚假的意识形态”）。它们是一些在我们多数人中深深地内在化了的规范；因此，把它们摆到表面来并不是容易的事情。但有谁比我们自己更适合于设法这样做呢？现在看来，有若干理由表明这样做是有用的。别的不说，它或许是我们接受和拒绝某些特定的研究规范时要做到合乎理性的一个必要条件。（我们接受这些规范并不是盲目的，是不？）而这又进一步会有助于实现目前世界上的许多不同的目标，比方说有助于为我们正在做的事情提出好的辩护——进行这种辩护所面对的当然是我们自己，或许也包括别人。此外，我得承认，对于一名哲学家来说，这本身也是一种有趣的研究。

附记：

“研究的规范”（norms of inquiry）这个术语我得自罗得力克·M. 齐硕姆（Roderick M. Chisholm）教授，特此感谢。

注释：

1 说接受一个假命题始终是坏的，是和这个观点相容的。从理论上来说，既不接受也不拒绝的可能性仍然是存在的。实践中这种情况的理想类型或许是幸运的无知（blissful ignorance），尽管在实际生活中，比方说当你想要向一名垂死病人隐瞒真理的时候，设法维持

无知也会意味着造成一种虚假信念。所以罗尔斯指出 p 的虚假是拒绝 p 的充足理由(1974年,第3页)的时候,他可能仍然是对的。参见规范 TN2。

向分析哲学家介绍现象学

达格芬·弗莱斯达尔(Dagfinn Føllesdal)

英语国家和斯堪的纳维亚主要是分析哲学的天下，而现象学和存在主义则风行于欧洲大陆。

现象学家和存在主义者没有形成明显分离的阵营；我们可以发现不少哲学家在现象学和存在主义之间采取各种中间立场。无论是海德格尔还是萨特——只提两个最著名的存在主义者——都是从现象学出发的。但是在这些哲学家和英美的分析哲学家之间，却似乎有某种鸿沟。

现象学和存在主义很少努力去引起分析哲学家的兴趣。反过来说，对于现象学家和存在主义者来说，分析哲学几乎是一个封闭的世界。

尽管我们当然不应该忽视这两个阵营之间的区别，但对它们之间的交流完全丧失信心则是一个错误。特别是在分析哲学和现象学之间，相互理解，甚至富有成效的交流，看来是可能的。而一旦这一关系确立，现象学就可以进而在分析哲学和存在主义之间起到一个交流中介的作用。

在本文中,我将以这样的方式来介绍现象学,以期一方面阐明它和分析哲学的关系,另一方面阐明它和存在主义的关系。

现象学的创始人胡塞尔的背景,会使人觉得现象学应该具备某些精确性和逻辑的严密性的特点,它们正是分析哲学家孜孜以求并津津乐道的。

胡塞尔 1859 年生于捷克,1938 年卒于德国弗莱堡。他一开始是个数学家。他获得了这门学科的博士学位之后,在一段较短的时间里做过他的老师维尔斯特拉斯(Karl Weierstrass)的助手。维尔斯特拉斯是他那个时代的第一流的数学家,他在数学基础方面的种种发现使他强调术语的精确性和预设的明晰性的重要性。甚至在胡塞尔——在具有经院哲学倾向的布伦坦诺(Franz Brentano)的鼓动下——于 25 岁转向哲学以后,对他产生最具决定性影响的也是分析哲学在 19 世纪的两个重要先驱:布尔查诺(Bernhard Bolzano)和弗雷格(Gottlob Frege)。

布尔查诺(1781—1848)和弗雷格(1848—1925)的最重要的工作是在逻辑和数学的基础方面。弗雷格可能是自亚里士多德以来在逻辑方面最重要的人物了,他对罗素和维特根斯坦的思想具有重要影响,而后两者与 G. E. 摩尔(G. E. Moore)一起,是现代英国分析哲学的先驱。胡塞尔没见过弗雷格,当然也没见过布尔查诺,但他研究了所有他们发表的东西,而弗雷格曾给胡塞尔的第一本书《算术哲学》,写过一个批评性的评论。

在放弃数学之后,胡塞尔在弗兰茨·布伦坦诺(1838—1917)的指导下,在维也纳研究哲学。布伦坦诺对现象学的重要性主要由于他的“意向性”理论。

布伦坦诺认为,所有精神活动的特点是,它指向某物,意指某物。

任何精神现象的特征,是中世纪经院学者所说的对象的意向性的(也是精神性的)非存在,以及我们所说的——尽管不是完全没有歧义——对于一个内容的指称,对于一个对象的指

向……¹

正如当我们爱的时候，有我们所爱的东西；当我们感觉的时候，有我们所感的東西；当我们思考的时候，有我们所思的东西；等等。这似乎是天经地义的事情，但当我们试图将这个原理应用于一个产生了幻觉的人或一个在思考半人半马的怪物的人的时候，就会有困难。布伦坦诺认为，即使在这些情况下，我们的精神活动，我们的思考或我们的感觉，还是指向某种对象。布伦坦诺认为，指向性与对象的实在性无关。对象自身被就包含在——“意向性地”包含在——我们的精神活动中。布伦坦诺把精神现象定义为“意向性地包含一个对象的现象”。

布伦坦诺的许多学生——胡塞尔是其中之一——感到了意向性问题的重要性。但他们不满意如上所述的布伦坦诺对问题的解决，即对布伦坦诺的如下原理感到不满意：对任何一个行动来说，都有它指向的对象。他们认为该原理不明确，部分的理由是它导致了如下困境，让我们以一个人看见一棵树为例来加以说明。如果我们说，他的看的行动所指向的对象是在他面前的真实的树，那么，我们就很难解释幻觉。如果我们修正我们的关于行动的对象的概念，说幻觉也指向一个对象，那么我们就得作这样的冒险：我们不得不说，当我们看一棵树时，我们所见的不是我们面前的那棵真实的树，而是在我们产生幻觉时也会看见的某种其他的东西。

这些困难把布伦坦诺的一个学生——迈农（Alexius Meinong）引向了他的对象论。主要是通过伯特兰·罗素的一系列评论，这种理论对20世纪初20年发生在英美的所谓实在主义运动颇有影响。

胡塞尔走出这些困境的办法是，否定布伦坦诺的每一个行动都有其所指的对象的原埋，这在世纪之交不久就将他引向了现象学。但是，他还是保留了基本的意向主义的观点，即凡行动都有所指。

为了理解他的思路，首先考察一下弗雷格于1892年在其《意义和指称》一文中提出的思想将是有益的²。在这篇文章中，弗雷格对

一个语言表达式的意义(meaning)和它的指称(reference)作了区分。尽管这一区分绝不是弗雷格的最重要的思想,但对于说明现象学的思想来说却很有帮助。

我们将利用弗雷格自己的一个例子来阐明这一区分:晨星是一颗我们有时能在清晨的天空中看见的明星。暮星有时出现在夜晚的天空上。古代的天文学家就已经发现,晨星和暮星是同一颗星。因此,“晨星”和“暮星”是同一天体,即金星的两个不同的名称。用弗雷格的术语来说,古人已经发现,两个名称具有同一个指称(reference)。这是一个建立在观察基础上的天文学发现,而不是某种能从“晨星”和“暮星”两个名称中推导出来的结论,因为,这两个名称具有显然不同的意义(meanings),阐明了它们的共同指称的不同方面。“晨星”这个名称意指它的指称是一颗早晨可见的星,“暮星”这个名称意指它的指称是一颗夜晚可见的星。如果我们拥有关于一个指称的全面完整的知识,我们就立即能对它是否具有某种特定的意义作出判断。但是,弗雷格认为,我们永远也不会拥有关于一个指称的全面完整的知识,因为我们永远也不能知道一个对象的所有方面。

这样,弗雷格就获得了名称、意义和指称的三分法。他发现这种三分法有助于解决一个与逻辑中的下面这条核心原则即所谓的同一替代原则(the principle of substitution of identity)有关的困难:

(P)如果两个名称是同一个对象的名称,它们能够在任何一个它们在其中出现的句子中互相替代,而不改变句子的真值(即句子不会从一个真的表达式变成假的,或者从一个假的表达式变成真的)。

下面这个句子能够作为这条原则的一个例证:

(1)晨星是一颗行星。

这里,“晨星”这个名称可以用“暮星”这个名称来替代,因为如上所述,这两个名称具有相同的指称。但是这条规则也有明显的例外。如果我们在下面这个句子中用“暮星”来替代“晨星”:

(2) 汤姆相信晨星是一颗行星。

我们就会面临这样的危险，即新的句子的真值和句子(2)不同，因为汤姆也许不知道晨星和暮星是同一颗星，而相信其中的一颗是行星，另一颗是恒星。同样，斯密司先生从报纸上得知一个戴灰帽的男子是一个被通缉的杀人犯，但不知道这个人就是他的隔壁邻居，斯密司先生可能害怕一个戴灰帽的男子，但不害怕他的邻居。

弗雷格认为，在这些以及其他一些语境中，一个名称跟在像“相信……”，“知道……”，“想……”，“喜欢……”，“希望……”，“恐惧……”，“害怕……”等这类表达式之后，这个名称不能用任何只具有与之相同指称的名称来替代，而只能用一个具有与之相同意义的名称来替代。所以在(2)中，尽管我们不能用“暮星”来替代“晨星”，我们可以用像“一颗有时能够在早上在东面的天空中看见的明亮的星”这种东西来替代它[为了维护替代原则，弗雷格主张，名称有两种不同的使用方式。通常，比如在(1)中，一个名称是作为它的指称的名称来使用的，但是，在有些语境中，比如在(2)中，它是作为它的意义的名称来使用的。但是，在这里，他的理论的这一部分与我们无关]。

那些不遵循替代规则的语境，或者如弗雷格或许会说的，使一个名称作为其意义的名称来发生作用的语境，我们可以称它们为（从指称上说）“不透明”（opaque）的语境，因为它们模糊了名称及其指称之间的联系[这个术语是怀特海（Alfred North Whitehead）和罗素引入的。弗雷格关于这些语境没有专门的名称，但说在这些语境中，名称是被“间接地”使用的，具有“间接的指称”]。

弗雷格认为名称的指称是其意义的一种函数。如我们在上述例子中所看到的，两个具有不同意义的名称可以具有相同的指称。但它的反命题不成立。如果两个名称具有相同的意义，它们也具有相同的指称。存在着一些与名称相类似的表达式，它们具有意义但没有指称：“柏伽索斯”（Pegasus）就是一个例子。它有意义：“有双翼的

飞马”等；但它没有指称，因为不存在一个对象是具有一个被这种意义所阐明的方面的。有些哲学家在说明我们怎么能够有意义地使用像“柏伽索斯”这样的没有指称的名称时，碰到了困难。他们试图这样来解决问题，即说我们谈论的是我们关于“柏伽索斯”的心理观念或概念。弗雷格不同意这种解决方案。他说，“柏伽索斯”这个名称具有一种意义，我们能在句子中有意义地使用它。但是它没有指称，当我们使用它时，不存在我们所谈论的东西。

弗雷格将他的意义指称理论扩展开去，包括了许多这里没有提及的东西。比如，通过把所有的句子看作名称，他简化了逻辑理论。但是，对于我们研究胡塞尔哲学的结构来说，以上关于意义和指称的区分所作的阐述就够了。弗雷格的区分是十分自然的，其他哲学家也作出过同样的或类似的区分。甚至在柏拉图和亚里士多德那里就有这种区分的迹象，而斯多葛派所用的一个区分和弗雷格的十分相似。从约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)那里胡塞尔了解到一个相关的区分，在布尔查诺那里，他也发现了类似的思想。我在此选择弗雷格的表述的理由是它简单明了。而且，它——和如上所述的布伦坦诺的意向性理论一起——很适合于阐明胡塞尔现象学的基本特征。

现在，让我们看看一个和意义与指称相类似的区分是如何使胡塞尔克服布伦坦诺的困难的。

正如我们通过引入名称—意义—指称的三分法，替代了名称—对象的二分法，而解决了和“柏伽索斯”有关的问题，胡塞尔试图克服布伦坦诺的意向性理论中的幻觉和半人半马的怪物的问题。不同于布伦坦诺的关于心灵活动，或人类行动，和它的意向性对象之间的二分法：行动—对象，胡塞尔引进了一个三分法，将一个行动³和它的“意义”——他称之为意向内容(noema)——以及它的对象区别开来：活动—意向内容—对象。每一个行动都有一个意向内容。通过这个意向内容，它指向了它的对象，如果它有对象的话。不是任何行

动都有一个对象；当我们想到半人半马的怪物的时候，我们的思想活动有一个意向内容，但它却没有一个对象；不存在我们思考的对象。但是，由于它的意向内容，即使是这样一个行动也是有所指的。所谓有所指就是具有一个意向内容。

因此，胡塞尔所做的工作实际上就是把意向性理论和名称—意义—对象的理论结合起来。关于行动—意向内容—对象的区分，他说“意向内容不过是意义这个观念向所有活动的领域的推广”。⁴现象学就建立在这种简单而自然的推广之上（当然，胡塞尔不是简单地解读布伦坦诺和弗雷格，然后把他们放在一起，他的思想要远比这复杂得多。我选择这种步步前行的程序是为了推进我们的思路）。

活动语境是“不透明的”

弗雷格关于一个名称的意义和它的指称的许多思想可以直接应用到关于一个行动的意向内容及其对象的理论上去：每一个行动都有一个特定的意向内容，每一个意向内容都有一个特定的对象（如果该行动有一个对象的话；很可能一个行动具有意向内容而没有对象。）一个特定的对象可以有几个不同的意向内容和行动。因此，当我们试图描述一个行动时，仅仅指出它的对象是不够的；我们必须指出它的意向内容。如果斯密司先生害怕一个戴灰帽子的人，那么，以下的说法来描述这种情况是错误的：斯密司先生害怕他的邻居。同样，如果汤姆相信晨星是一颗行星，那么，我们不能用以下的说法来描述这种情况：汤姆相信暮星是一颗行星。

这一点适用于所有的行动。弗雷格曾指出，有些语境是不透明的——它们不遵循同一替代规则。弗雷格所提到的所有这一类语境，我们可称之为“行动语境”：“相信……”，“知道……”，“思考……”，“对……感到高兴”，“害怕……”。如果现象学家是对的，我们还可以往这个单子上添加一系列的语境，以至它将包括所有的行

动语境。因为,对胡塞尔来说,(比方说)看就是一种行动,当句子“汤姆看见了晨星”被视为关于一个行动的一种现象学描述时,当我们用另一个具有相同指称的名称来代替“晨星”这个名称时,其真值会发生变化。因此,我们必须要求,新的名称和原来的名称不仅要有同样的指称,而且要有相同的意义。

我们认为,像“听”、“触摸”等等,简言之,所有和感觉印象有关的表达式都具有同样的特点,因为,对胡塞尔来说,听某物,触摸某物,或感觉某物,是一个行动。所有行动语境都具有这种“不透明”的特点这一原则,对于现象学的知觉理论来说,具有举足轻重的意义。

意向内容(noema)及其“满足”(filling)

当我们看到一棵树的时候,我们看到的不是以某种形式分布的(比如说棕色和绿色彩点的集合):我们看到的是一个有顶、有背、有边等等的物质对象。我们不能当下就看见它的某些部分,比如它的背部,但是我们看见了一个有背部的东西。我们也可以将我们的视线集中在树上的某些绿彩点,但这样一来,我们看到的是彩点,而不是树。当我们看见一棵树的时候,我们的感官所得到的印象,只是我们期望从这棵树上得到的感觉印象的很小的一个部分——如果我们稍微移动一下,比方说,绕着它兜一圈的话。一系列的这类期望,和我们的行动的意向内容相对应。其中的有些期望已被我们从树上所得到的感觉印象所满足。这些期望,以及其他一些与它们有紧密联系的期望,是完全由我们的行动的意向内容中的一种“意向性的内核”所决定并与之相应的。比如,我们期望一棵树具有一个在当下的视线中看不见的面。如果我们绕树一圈而没有发现这一面,或者其他一些完全被决定的期望没被满足,那我们绝不会说我们看见的是一棵树,而是说,也许我们看到的是一件舞台道具,或者也许我们产生了幻觉。这样一来,意向内容就变了,具有了不同的期望模式。胡

塞尔用了下面的例子：我们走向一个对象，并且相信这是一个人。但当我们走到近处的时候，我们看到它既不动也不呼吸，而只是站在那里。我们的期望模式被打破了，也许我们开始相信这是一具玩偶。我们的行动的意向内容变得不同了，具有了感知、犯错误等的新的可能性。

其他期望不是完全被决定的，所给予的只是它们的一般倾向。当我们从另一面来看一棵树的时候，我们期望得到颜色的印象，但可能对该颜色到底是绿的还是黄的没有把握。我们的行动的意向内容还包括这样的期望，即当我们靠近这棵树并且与它接触的时候，我们会得到触觉的印象；我们还可能期望关于气味、滋味或声音的印象。在我们背过身去一会儿之后，我们期望重新看到这棵树等等。它们中的有些期望是被决定的，其他一些则是开放的。通过移动和使用我们的感官，我们就保证了我们的越来越多的期望得到实现和被决定。我们关于树的经验，一开始的时候是片面的，通过这种途径，变得越来越丰满。但是我们永远也不能达到终点。总是有无限多的期望还没有得到实现和被决定。胡塞尔认为，这棵树是一个物质对象，因此，超越了我们的经验。一个事物超越于我们，并不意味着我们所看到的，听到的，闻到的等等，是某种和事物本身不同的东西。对象超越于感觉印象——亦即行动的意向内容，不可能得到完全的满足——但是，对象并不因此而不可辨认。恰恰相反，它就是在行动中被认出来的东西。

现象学是关于意向内容的科学

胡塞尔认为，一个对象就是一个行动可以指向的东西。不是所有的对象都是物质的，也有非物质的对象，比如，数和其他数学的理想对象。

数学和所有自然科学，包括心理学，是关于我们的行动的对象

科学。但是我们已经注意到,除了有可能拥有一个对象,每个行动都具有一个意向内容。胡塞尔想用他的现象学创造的是一门新的科学,一门关于意向内容的科学。

意向内容也是对象。在一个反省的行动中,一个行动的意向内容,可以变成另一个行动的对象。

数学家们和自然科学家们探索我们所经验的东西,即我们周围的自然世界。在现象学还原中,我们忽略这个自然,忽略这个我们的行动所指向的对象的世界。我们不像智者派那样,否定它的存在,我们也不像怀疑论者那样,怀疑它的存在,可以说,我们把它放在括号中。胡塞尔说,借用古代怀疑论者用来表示中止判断的一个术语,我们是在作一种悬置(epoché)。

现象学家不关心在他周围的真实世界中存在什么或不存在什么。他不为如下事实所动,即我们的有些行动有对象,而其他一些行动则没有对象,而把注意力对准我们行动的意向内容。他认为,这些就是现象。真实的世界被还原成我们的行动的相关物,我们的行动建构了它,产生了它。所有超验的东西,以及我们的行动的其他对象被放在括号之中。胡塞尔把清洗了所有超验的(transcendent)东西之后所剩下的东西称作先验的(transcendental)。因此,现象学还原将我们从超验的引向先验的。

现象学分析

现象学家分析他的行动的意向内容,是为了澄清世界是如何由他的意识“构成”的。他注意到他期望一棵树有一个背面,在他离开它的那会儿这棵树还继续在那里存在等等。他研究他的行动的意向内容的结构。他阐明他的期望是如何被安排在各种模式中的 新的感觉印象是如何改变他的期望,有时甚至导致意向内容的“崩溃”,并使他放弃他原有的关于他的行动的指向性的预想的。因此,在胡塞

尔看来，现象学是对某种类似于康德所说的先天的(a priori)东西的分析。因此，可以用这样一种简洁的方式来描述现象学：一种关于先天的、必然的东西的研究。其目标是和自古以来许多其他哲学相类似的。但是，它的方法，它的包括行动、意向内容和对象的一般框架——现象学试图在这样的框架下使它的目标有意义——是不同的。

在这里也不难看出分析哲学和现象学的密切联系。正如分析哲学家（特别是语言分析哲学家）分析意义，即语言表达式的意义，现象学家分析意向内容，或者说，一般意义上的行动的意义。

先验自我

所有行动都是有所指的。它们通常指向某物，而它们的指向性总是从某物发出的。它们所指向的东西，它们的对象，被现象学家放在括号里了。但是它们的指向性的来源——自我——还保留在现象学的领域之中。他的身体，所有在时空中的东西，以及所有其他真实的对象，被放在括号里了。但是，给予他的行动以意义，并因此而“构成”他生活于其中的世界的自我还保留着。这个保留下来的自我，胡塞尔称之为“先验自我”(transcendental ego)，因为它和现象学领域中所有其他的東西一样，是先验的，排除了所有超验的东西。胡塞尔认为，先验自我不仅建构了我们周围的对象——我们在现象学还原中放在括号里的东西——而且建构它自己。用胡塞尔自己的话来说，先验自我“不断地把它自己作为存在的東西来建构”。⁵

这一点如何可能的问题把我们引向了现象学的存在主义的方面。我们已经注意到了，作为对意向内容的分析的现象学，是如何与语言哲学有许多共同点的。现在让我们来看一看，自我建构的现象学理论是如何将我们引向存在主义的。为了阐明先验自我建构它自己的方式，胡塞尔从下面这个例子出发：假如在一个判断的行动中，

我从一开始就决定选择一种存在、一种如此这般的存在，该行动转瞬即逝，但是从此以后，我就永远是如此这般决定了的自我。“我确信这一点。”

但这不仅仅意味着我能记住该行动，或者以后能够记起它。这一点，我能做到——即使我同时“放弃”了我的确信。放弃以后，它就不再是我的确信了，但到那时为止，它一直是我的确信。只要它被我接受了，我就能一再地“回归”于它，一再地发现它是我的，习惯性地发现它是我自己的观点，或者，与此相关，我能发现我自己作为自我是有确信的，作为一个有持续性的自我，是被这种长期的习惯或状态所决定的。⁶

因此，在自我和它生活于其中的世界之间有一种紧密的关联。正如自我建构了世界，它因此建构了它自己。

紧随这个观点之后的一个重要的、尽管也是相当明显的步骤：这一点同样适用于任何其他种类的决定。胡塞尔提到了价值的决定和意志的决定。我决定：该行动的过程消失了，但作出的决定还持续存在，不管我变得被动了，昏昏入睡了，或者生活在其他的行动中，该决定还是被接受的，并且，相关地，只要我不放弃该决定，我从此以后就是如此地被决定的。因此，不仅世界的事实，而且世界的价值都是由我建构的。

如果一个决定以一个中止性的行动为目标，它不会被实现它的行动所废弃；在具有已实现的决定之特征的模式里，它还是继续被接受：“我继续遵循我的行动。”

下一步最为重要：“如果我‘取消’我的决定或放弃我的行动，那么，我，持续存在于我的长期的意志中的我自己，就变了。”⁷

这一点值得强调，因为它是引向现象学和存在主义的关系的线索之一。这种同样的因素反复出现在所有的存在主义者，比如基尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)、马塞尔(Gabriel Marcel)以及萨特等那里。他们对我们的行动决定或建构自我的方式有不同的看法：基尔

凯郭尔认为，有些重要的行动，它们对自我的决定是不可取消的，萨特则认为，决定几乎和决定的行动自身一起消失。因此，在基尔凯郭尔看来，我们的行动决定自我的效果要比胡塞尔所认为的要持久一些；在萨特看来，它们要比胡塞尔认为的要短暂一些。但是，他们都同意，我们的行动决定或建构我们的自我。

“生活世界”(The “Life-world”)

在他的晚年，胡塞尔越来越关心主体性和客观性的问题。他试图用一种关于我们所有人如何生活在一个“生活世界”——它是由共同体中每一个人建构成的——里的理论，来解决这两个问题。“生活世界”(Lebenswelt)这个术语最早出现在他1924年写的关于康德的一篇未发表的文章中，在他的最后一本主要著作《欧洲科学的危机》中，生活世界成了主题。

现象学家周围还有其他人。这些人和他一样，有身体，并且作出各种行动。这些人以及他们的行动，能够成为现象学家自己的行动的对象。通过一种移情作用(Einfühlung)，他承认这些人也有自我，他们的自我也处于他们的行动背后，并构成了他们生活于其中的世界。这一点影响了他自己的行动以及他生活于其中的世界的构成。就是从他自己的单独的经验当中，他就了解到，他从比如一棵树那里得到的感觉印象，取决于他所在的位置，当他绕着它走一圈，走近它或离开它等等时，就会发生变化。在这个感觉印象不断变化的过程中，树，他的行动指向的对象，保持着它的同一性。同样，生活在其他人中间，使他意识到更多的视角。他自己的自我，就处在许多其他自我中间。他生活在其中的世界就成了一个主体间的世界，一个生活世界，“构成它的是由生活在其中的个体之间的和谐的相互作用和相互适应”。建构这个世界的我就不再是他个人的、孤立的自我，而是一个主体间的自我。通过主体间的意向内容，他的行动就指向了主

体间的对象，而在他的行动背后是一个中性的我。胡塞尔说，在现象学的领域里，不同人称代词之间的区别消失了。⁸

自然科学和所有其他科学就建立在这个生活世界之上。只有当科学的表达式和语句对生活世界有所表示的时候，它们才对我们具有意义。因此，对生活世界的研究对所有的科学都很重要，是现象学的首要任务。胡塞尔认为，通过现象学分析，我们必须努力揭示生活世界的结构，以及对我们的期望模式是如何具有一般规律这一点有一个明确的认识，这些一般规律是一个社会中所有成员相互适应的结果。

胡塞尔在《危机》以及许多早一些的著作中给出的对这些结构的分析，类似于许多分析哲学家的分析。无疑，应该记住，正如分析哲学家分析意义，即语言表达式的意义那样，现象学家分析意向内容，或者一般意义上的行动的意义。

大陆哲学和英美哲学

在这篇文章的最后，我想就大陆哲学和英美哲学的关系再谈一些看法。

如果这些不同的当代哲学之间要有接触和交流，我想，就得通过现象学，因为正像我在本文中试图指出的那样，现象学在以下方面很特别，即：一方面，通过意义分析，它和分析哲学有许多相似之处；另一方面，通过它的自我建构理论，它和存在主义拥有共同的核心思想。

尽管现象学家和分析哲学家都分析意义，但意义这个概念是个很难澄清的概念，它已成了许多分析哲学家主要关注的问题，他们中的有些人甚至认为，许多分析哲学家所从事的意义分析，以及许多关于语言真理和事实真理的当代观点所预设的意义分析，并没有一个令人满意的哲学基础。

几年以前，一个分析哲学家——蒯因——在其《词语与对象》⁹中说，他同意布伦坦诺，因而如我们已经看到的那样，也同意胡塞尔的如下看法，即不透明的语境——具有“汤姆相信晨星是行星”或“斯密斯先生害怕一个戴灰帽子的人”这种形式的陈述——有点特别，即它们不能还原成非意向性的陈述，比如像关于物理对象和人的行为那样的陈述。在许多尝试这种还原的失败中，在这种还原的那些似乎难以克服的困难中，蒯因为意向性用语的这种不可还原性找到了证据。但是，和布伦坦诺与胡塞尔（我们得加上他）不同——他们认为，这种不可还原性表明了意向主义的用语的不可或缺性和一门关于意向的自主的科学的重要性（在胡塞尔那里就是现象学），蒯因则认为，不可还原性表明意向性用语是没有根据的，关于意向的科学是空洞的。

通过提出一种语言哲学，蒯因将他的立场具体化了，他的语言哲学从简单的东西出发，一直到这种关于意向性和它的无根据性的观点。这种观点对于现象学是致命的，对于许多现代的和当代的语言哲学来说，也是致命的，因为它们关注的意义有某种不可还原性。

那么，谁对呢？是蒯因还是胡塞尔？要反驳蒯因的批评，现象学家必须提出一种和蒯因一样好的或者更好的意义理论。

也许，他们必须这样做，但同时不能接受蒯因的出发点，即在研究语言（以及隐含地，我想，处在各种行动中的一般意义上的人）的过程中，任何关于证据的实在主义的理论，绝不能与刺激和反应的心理学分开。因为，如果我们接受了这种关于证据的观点，那么，蒯因的极端结论似乎是难免的。但是，是否还有另一个基础，使我们能够说，还有其他的研究人、他的行动、他的语言的方法？现象学声称开辟了这样的一条道路，即通过对意向内容进行反思的现象学分析。但是，所有这一切是纯粹的假设、空洞的言辞吗？当然，语义学的行话和意向——我们正是用它们来谈论意义和翻译关系的，好像它们如蒯因所说的那样是客观的和明确的——也许可以被用作证据来支

持现象学,来反对蒯因的观点。但这是一种什么样的证据呢?如果不是我们都被引入歧途,如果不是我们关于语言本质的幻觉的沉淀物已经渗入到语言本身之中,那么,它意味着什么呢?

但是,我们能希望什么样的证据来解决这个问题呢?我相信,对这个问题的探究,将使我们对于哲学和语言产生根本性的洞见。而且,这种探究能够而且应该导致现象学家和存在主义者之间,现象学家和分析哲学家之间的更充分的理解和更密切的合作。

作者附识:

1962年7月,哈佛大学举办了一个关于各种当代哲学的系列讲座,共五讲,本文以略为不同的形式,作为其中的第三讲被宣读。在它之前的是罗吉斯·艾尔布里顿(Rogers Albritton)教授的关于语言哲学的讲座,在它之后的是艾希尔·摩尔(Asher Moore)教授的关于存在主义的讲座。我对亨利·D.艾肯(Henry D. Aiken)教授和阿拉斯泰尔·汉奈博士的几点有益评论表示感谢。

注释:

1 Bretano(1874),第85页,后被收入 *Philosophische Bibliothek* (1955)。上述引文出自第一版的第85页和 *Philosophische Bibliothek* 版的第124页。这里引的是 D. B. Terrell 对这一章的英文翻译,特里尔的英译载于 Chisholm (1960),第50页。

2 Frege(1892)100:25—50。

3 行动概念之含糊不清是众所周知的。什么是一个行动?什么可算作一个行动,什么又可算作两个行动? Husserl 不是一开始就试图解答这些问题,而是首先试着澄清他的关于一个意象内容的观念。然后,他就能用它来阐明一个行动的含义,因为意向内容使行动

“个体化”，即每一个行动有且只有一个意向内容。

4 *Ideen*, 3 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952), 第 89 页。

5 Husserl (1950) 这里的引文出自 Dorion Cairns 的译文 (1960)。

6 同上, 第 100—101 页。

7 同上, 第 101 页。

8 Husserl (1954), 第 188 页。

9 Quine (1960)。

合理性和客观性的条件

英格蒙德·古尔维依(Ingemund Gullvåg)

导 言

语用学在不脱离说话者、听者和语境的情况下讨论交往中各要素之间的关系。在这个领域中,我们可以设想有经验的研究、形式的研究和先验的研究。心理语言学和社会语言学属于经验的研究。形式的研究会考虑各种言语活动(speech act)的语用自治的条件,并力求将这些条件构成为形式化系统。一些知名的悖论(如说谎者悖论、穆尔悖论、鳄鱼悖论等)可以告诉我们,当这些演算中的公理和推论规则被解释成为言语活动(如陈述、命令、请求、许诺等)的自治条件时,它们是否“实质恰当”(materially adequate)。如果一个(比方说)陈述句系统排除了与该类言语活动相关的知名悖论或矛盾,那么,该系统之定理将悖论式表达斥为语用上不自洽这一事实就可以被视为“实质恰当”的一个表征。

我在此诉诸“语用自治和不自洽”这一概念,并假定,通过把知名

悖论和矛盾当作语用不自洽的表达的范式，有可能澄清语用自洽的条件。

大致来讲，一个语用不自洽的表达就是指所说的东西与这一表达预设的东西相冲突。

先决条件、理解和合理性

但是，“预设”(presuppose)可以有多种含义。我可以在“X的可能性的必要条件”的意义上理解“X的预设”。因而，如果B是A的预设，那么，除非B存在，否则A将不能存在。在受规则支配的活动中，存在着通过活动的构成性规则(constitutive rules)而与活动相联系的预设。

一个言语活动A以事件B的状态为先决条件，就意味着B是A的构成性条件，也就是为A的构成性规则所决定的A的一个必要条件。某一表达要被看作是那种言语活动的一个有约束力(binding)的施行(performance)的话，B就必须成立。我们假如没有理所当然地认为B成立，我们是不能把该表达理解为那种言语活动的有约束力的施行的。理解以这种方式与言语活动的构成性条件相联结：把某一表达理解为活动A的有约束力的施行，蕴含着认为A的构成性条件得到了满足。就只有当我理解了某件事我才能够有意向去做它而论，实施某一言语活动的意向以同样方式与言语活动的构成性条件相联结。我不可能在不认为它的构成性条件已经满足的情况下而具有对它作有约束力的施行的意向。并且因为言语活动蕴含着实施这一语言行为的意向，所以，实施它的可能性蕴含着对它有意向的可能性。显然，某一言语活动除非被实施了，否则它是不能作为一个语用学事实而存在和被认识到的。因而，一个言语活动的可能的实现的概念，它的语用可能性的概念，是同它能在语用学意义上被理解的概念相联系的。那种言语活动的有约束力的施行的可能性条件，也就

是一表达能够被理解为那种言语活动的条件。

“理解”在这里意味着什么？

理解一个行动，意味着把握在给定的语境(context)中在做什么(或将要做什么)以及做的目的。例如，我们把行动看作是在一个问题情境中的某种尝试性的解决方式。我们可以在类似的意义上理解一个表达：我们是在表达的语境中理解那人“做”什么，也就是说，他实施了什么样的言语活动，以及实施这一言语活动的目的。这就是说，我们把表达领会为具有如此这般力量和内容的某种言语活动(例如，断定)，领会为在“问题情境”(包括先前的对话)中的某种反应。我们把表达理解为在表达的语境中带有特定目的和功能的某种言语活动。这种语用学意义上的理解可以和对表达的语义理解(即所使用的表述的意思的把握)区别开来。我可以在语义学的意义上理解了某一表述，却没有在语用学的意义上理解它，即未能将其理解成一个在一定情境中带有某种内容、意义、目的或功能的言语活动。我之所以未能在这种意义上理解它，或许是因为尽管某种言语活动被按照句法或其他方式而赋予指号形式(signalized)，但是它作为那种活动在一定语境中有约束力的施行的构成性条件，则显然还没有满足。我之所以未能理解它，也可能是因为说话者一方面用指号形式施行某个言语活动，但另一方面又说，或者通过他所说的话而暗示，该言语活动的有约束力的施行的构成性条件没有满足。他或明或暗地否认了把该表达当作对该言语活动的有约束力的施行所预设的东西。

对于“预设”的一种通常解释，是把这个词理解为一个论证中一种默会的理解了的前提：处于焦点的是辩护(justification)的概念。而对于我们在此所关心的对“预设”的诠释而言，处于焦点的则是可理解性(intelligibility)。A 这种类型的活动的预设是这样的一个条件，假如某个行为是对 A 的真正的和有约束力的(“算数的”)、而不是假装的施行，因而具有合理的可理解性(和可意向性)，则这一条件必须被认为是满足了的。在这个意义上我们可以把 A 的预设称之为

为 A 的合理性的条件。但是我们可以把语用理解看作是在合理领悟(rational comprehension)这种更一般意义上的理解的一种。我们可以更普遍地设想合理性的条件：它们是指如果某件事将是可理解的(intelligible)而必须被认为是满足了的条件。它们是合理认知的条件。

康德的那种先验哲学涉及的是合理的可理解性(rational intelligibility),也就是说涉及前面提到的广义的合理性条件。对于康德来说,这些也是客观性的条件。

一个客观的经验判断是心灵以判断的一般形式对种种知觉的综合,其中包含着对一个范畴的应用,或者用人们常用的话来说,对一种知性形式(或理解形式, a form of understanding)的运用。我倾向于把康德的客观判断理论首先当作一种合理领悟或合理理解(知性)的理论。理解包含在合理认知条件下对观念的整合、综合,如果感觉或观念要构成认知,这些条件必须被满足。对于康德来说,合理性的条件用范畴进行统摄(subsumption)。客观判断的那个方面,真理性认定或客观有效性认定,是用范畴进行综合的结果。因而,决定主观的感性判断向客观的经验判断转化的,正是借助于范畴的综合而对合理性条件的满足。

这样,对于康德来说,合理性条件的满足看来既是认定客观有效性并进而作出客观判断的充分条件,也是它的必要条件。但这是不合适的。合理性条件的满足是认定有效性的必要条件,但不是它的充分条件。我们可以从康德判断理论中抽象出与合理性条件相一致的对知觉进行综合的观念,并将其作为合理领悟或合理理解的观念的一个重要部分。我们可以说康德类型的先验哲学就是对合理性条件的思考,而合理性条件不仅必然决定所有可能的理解、并因而刻画所有可能的领悟,而且还同时决定并因而刻画可理解的自然。合理性条件决定了自然、经验世界以及我的理解的可理解性。

那么,什么是合理性呢?

合理性

合理性的一个众所周知的概念是决策理论的合理性概念：合理性被认为是一种手段或一种策略相对于如下因素的恰当性（expediency）——某些目标、价值或偏好，关于可用来达到这些目标的其他各种手段或策略的（比方说）已有信息的某种基础，以及不同策略的各种可能的附加效果，也许还有某组规范，其中包含着对策略、对目标之实现的一系列限制。

这个意义上的合理的东西，就是这样一种可获得的策略，当我们考虑到有关不同策略所导致的各种可能和效用的全部可获得的信息的时候，这种策略至少要与其他所能选用的策略同样有益。我们可以根据可获得的信息的类型，设想不同条件下的决策合理性的不同标准。例如，当我们有了将或然性归之于可供选择的策略的不同结果的基础时，风险决策的总的预期效用的最大化原则；或者，当我们没有一个测算概率的基础，而只是能够大略估计不同策略的不同可能结果时，不确定决策的最小化原则。

但是我们可以进一步提出有关合理性的一些问题，在这里合理性涉及的是行动者的目标、价值或偏好，他的信念，或他与总的信息的关系，以及限制他对手段之选择和对目的之实现的规范或规则。这样，问题便是，我们这里所说的合理性意思是什么，以及可以指出什么样的合理性标准或条件。

我们也可以对表达式有多少合理性、对人有多少合理性作出评价。亚里士多德甚至把人定义为“理性动物”。因此，合理性被当作把人和其他生命物区分开来的一种理智力量。考虑到理性（reason）和推理（reasoning）之间的联系，人们马上就会想到这样一个观点，理智力量是一种推理和商谈的能力，也就是说是一种作出推论和寻求证明的能力，总的来说是一种考虑和评价理由和结论间关系的能力，

但同时也是讨论可供选择的种种可能性的能力。这样我们我们可以看出商谈(discourse)的合理性和人的合理性之间的联系。把合理性作为进行推理和商谈的能力的观点，与开放的讨论的观念连在一起，这种开放的讨论所追求的从不一致到一致，不是出于社会的强制，而是因为事实、对象和实在本身会影响我们的判断，并迫使我们达成一致[这个皮尔斯(Charles Sanders Peirce)所提出的思想实际上导源于康德的这个观点：主体间有效性同客观真理的标准是在外延上等价的]。因此，我们可以将合理性看作是进行商谈的能力、参与开放性讨论的能力，这种开放性讨论的目的是通过达成持久的一致而获得客观上为真的判断，这种讨论是按照这样一些原则实施的，这些原则提供了一些条件，使得能影响我们的判断的，只有事实或对象本身，而不是像社会强制或其他莫名其妙的动机这样的无关因素。

合理讨论的原则和辩护的基础

如上所说的意义上的合理性原则，一般来说就是那些在开放性讨论中达成一致的程序的规则。它们也是通过诉诸个人自己的经验和判断，而不是通过强制或诉诸无关动机来说服别人的方法。

我们可以把辩护和证明的规则区别于已被接受的理由，也就是区别于那些辩护或证明作为归宿或作为出发点的不同类型的已被接受的陈述。这些陈述部分地是我们在讨论的特定阶段接受为“事实”的，但部分地是我们将其看作是“自明”的；它们也可以是“一些有效的原则”，比如法的规则、法律。在法律实践中，存在着一些合理性原则，它们对如何寻求追溯到有效的法律或有效的法律程序的辩护，进行指导和规范。这些合理性原则是法的商谈的规则。

合理性原则的一个核心是传统上所说的形式逻辑。广义的逻辑包括对一般意义上的合理性原则的研究。形式逻辑研究的开始，是与 episteme(认识)这个观念的出现连在一起的。所谓“episteme”是

一个经过整合的知识总体,是诸多确定的命题的融贯整体,也就是说,它是人们拥有持久共识的那些陈述的总体。亚里士多德提出的一个问题是:什么是“episteme”?他回答是:一个公理系统,在这个系统中,定理通过有效的推论从公理中演绎出来。

通过确定讨论参与者们对之有共识的那些推论形式和推论原则、确定被所有参与者接受为有效的(维持真值的)推理规则,我们将拥有一种手段,使任何有关某些命题、也就是前提的一致观点,扩展到通过从前提出发进行有效推论而获得的结论上去。反过来说,对从某些前提推导出的一个结论的虚假性的一致意见,将导致对前提的一致拒斥。但是,一般说来,推论规则是对联系在一场讨论中的许多不同命题进行考察的手段,而不仅仅是记录有关那些孤立陈述的一致意见或不一致意见。

上述可能与我们或许可以称为形式逻辑或逻辑推理的分析性特征有关:从一组前提的有效性推论出的结论的有效性,实际上只是把已经在前提中包含的东西解开来,也就是说,它只是分析出那些蕴涵在放在一起的那些前提的意义内容中的一些部分。因而,它只是告诉我们,如果我们理解了这些前提,并接受这些前提的话,我们就必须接受什么。

正如前面提出的,可以把辩护规则或证明规则区别于辩护作为归宿或出发点的那些不同种类的被接受的理由。就这样的理由而言,可以提出进一步证明的问题,或这样的问题:就经验陈述、逻辑或数学、法的规则等等而言,必须把什么当作最终的理由。当某事的发生使得先前接受的理由看上去靠不住了的时候,尤其会出现这样的问题。就法的规范而言,人们试图在据说适用于所有人的“自然法”当中,或者在“社会契约论”的观念中,寻找一个最终的基础。就经验判断而言,人们试图在清除了所有解释和推论的当下经验中发现最终的基础。同有关合理性之讨论关系最密切的,也许是发现数学真理之基础的种种努力。

但是，在康德之后，数学家和逻辑学家们都力图揭示数学是分析的。同纯数学有关的唯一真理是：某些定理演绎地从公理中推出。如果这样的演绎在于纯粹逻辑推论规则的运用，亦即仅仅“分析出”前提（公理）中蕴涵的东西，那么数学真理必定是分析真理。19世纪90年代皮亚诺（Giuseppe Peano）和他的合作者们的纲领就是要揭示出数学证明根本上在于纯粹逻辑推论法则的应用，数学真理实际上是分析真理。弗雷格、后期的罗素（Bertrand Russell）和怀特海在他们的“逻辑主义”纲领中走得更远：他们不仅打算将数学演绎还原为逻辑，而且打算将数学的公理和概念还原为纯粹逻辑真理和概念。数学只是逻辑的一个分科。根据这个观点，搞清楚什么是逻辑真理、是什么构成了逻辑概念的特征，就变得重要起来。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中对第一个问题给出了答案：逻辑真理是重言式的。每一个逻辑原则都等价于一个不言而喻地真的陈述，因为这样的陈述穷尽了所有的可能性，如：“天正下雨或者天正不下雨。”

所有在逻辑中被断定的东西是不可设想与它相反的东西的那种真理。从逻辑主义出发得出的结论是，数学像逻辑真理一样是重言式的。但数学和真理一样可以是暗藏的重言式。数学和逻辑中的证明是将暗藏的重言式化为显而易见的重言式的手段。对于什么是重言式这样一个问题的传统的回答是：它是这样的一个句子，我们说它是真的，不是因为它的内容，不是因为它断定了什么，而是鉴于它的语句逻辑形式。它的形式使它无法断定可能为假的事情。决定语句逻辑形式的是语句逻辑表达式，如“并非”、“既……也……”、“既不……也不……”、“不是……就是……”、“如果”、“当且仅当”。

这样的逻辑表达式是什么？那些规则是什么类型的规则？

很明显，逻辑表达式是在对商谈（discourse）中的描述性表达式或文本内的语句或语句的结合体进行综合的手段。如果我们对语句逻辑表达式加以特别考察，我们就会看到，它们是以特定的形式对语句进行综合或组合的手段，例如，合取式、析取式、假言句等。语句逻

辑表达式决定了复合句或文本的形式,或者,按照康德的用语:决定了判断之综合的形式。

对言语或一个文本的理解的一个方面,就是根据合理商谈的构成性规则进行综合或整合(在某些语言和方言中,我们可以发现,在谈到理解的时候使用的是一些含义为“把……放到一起”的语词)。因为这样的规则的缘故而必定为真的东西,就是商谈的合理性条件(在先前指出的意义上)。能够被理解,就是能在符合商谈合理性之条件的情况下被综合、被整合。使用“并非”、“并且”、“或者”、“如果……那么……”等逻辑表达式的基本规则就是这些表达式在商谈中被用于可合理理解的综合的构成性规则。这就是说,对这些规则的违背,就构成了不可领悟性或荒谬性。因而,重言式之所以为真,是可理解之商谈的某些构成性规则的结果,或者换句话说,它们是合理性的条件。重言式的否定即矛盾式之所以是假的,是关于逻辑表达式在可合理理解的商谈中的构成性使用规则的结果,因此,矛盾式与这些规则是不相容的,它们是荒谬的,或者说是不可合理理解的。

重言式是语句逻辑中的逻辑真理,但是还有其他种类的逻辑真理,它们是人类其他种类的逻辑表达式的运用规则得出来的结果。我们关于重言式所说的适用于一般的逻辑真理:逻辑真理是关于逻辑表达式在合理商谈中语句综合中的构成性使用规则的结果,也就是说,它们是合理性的条件;逻辑上的虚假或矛盾是与这些规则不相容的,因而是荒谬的,或者说是不能合理理解的。一个句子综合要能够合理理解,就必须与合理商谈中逻辑表达式的构成性使用规则相容。那么,什么是句子呢?句子是一个通常被用来实施一个言语活动的表达式。因此,逻辑表达式的使用规则是可理解的言语活动——换句话说,语言——的构成性规则的组成部分。

如果把“重言式”看作是通常狭义的命题逻辑的真理,那么,维特根斯坦认为所有的逻辑真理和数学真理都是重言式的观点是站不住脚的。但是,如果我们赋予“重言式”以商谈合理性条件这个更具包

罗性的意义、亦即可理解之商谈的构成性规则的结果的话，那么，它也许可以有一个站得住脚的解释。

发现对数学的终极辩护的努力，使我们回到那些由于可理解商谈的构成性规则而为真的陈述。重言式是这些陈述的范式。不管说数学可以还原为逻辑、而逻辑可以还原为语言规则这种理论是否站得住脚，上述思路表明存在这样的辩护的可能性，即当这些陈述由于合理商谈之构成性规则而为真。我们可以把这个想法加以推广，考虑这样的辩护，即有些陈述由于一般的合理认知的构成性规则、也就是一般的可理解性规则而为真。这些条件限定了作为不能合理地理解的、荒谬的或无法理解的东西的对立面的合理的东西，即可合理理解的东西。荒谬的表达式或荒谬的文本、荒谬的对话、荒谬的行为、荒谬的情境或世界，都是可能存在的。

合理性和客观性的多元论还是它们的绝对条件？

制定一种关于在任何给定时间都被视为理所当然的合理性条件的理论，是可以设想的。但是，如果我们被给予一种有关合理性条件的理论，我们可以追问，只能有某些普遍且不可避免的合理性条件呢，还是存在着相对于不同范畴框架、不同范式的其他一些合理性条件。狄尔泰关于具有历史相对性的范畴的理论，可以认为就属于后一种观点。在挪威哲学中，内斯和他的一些学生（比如我自己）在较早的阶段接近于这样一种多元论观点，尽管内斯有时把矛盾律作为合理性的一个终极的、毫无例外的条件（作为例子请参见 Dilthey, 1936, p. 234；还可以参见：Dilthey, 1972, 以及 Dilthey, 1969）。

在《形而上学和分析》（Gullvåg, 1960）一书中，我持一种广泛的多元论，批驳那种假定存在着不可避免的合理性标准的理论。我提出，“合理性”可以被看作是一个概念家族，具有不同标准或原则的新的合理性范式逐渐加入其中。但是很快我就全神贯注于同语言交往

相联系的那些不可避免的界限和条件。拥有一种语言,这不正是一般意义上的合理性的一种必要条件、也就是说某事能被合理地领悟或把握的必不可少的条件、实施合理性的必要条件吗?合理的理解,不正是用连同一种语言一起给予的日常概念进行的领悟、符合合理性条件(比如逻辑自洽性的条件)的领悟吗?换句话说,合理的理解,不正是运用作为个体身上的交往共同体之财富的那些概念和框架所进行的领悟?不正是共同概念和共同框架的整合,使个体越出受制于直接给予感官的东西的自我中心的束缚,使客观和合理的领悟、意向和行为成为可能?但是,与此相联系的某些基本条件,不正是那些不与特定的语言或框架相关、但却是一般意义上的合理性和客观性的必不可少的条件吗?

成为交往共同体的一个成员,意味着不仅能够使用并理解一套词汇并构造合乎句法的表达式,而且认识到并信任在共同体中与他人相互理解的可能性,从而人们能够怀着使他人理解自己的意向而说话、表达,同时也把他人所说的话看作是这种意向的表达。进行交往的意向,相互理解的可能性的观念,在有些人那里看来是缺少的,尽管他们在某种意义上拥有一种语言。

还有没有其他的合理性必要条件?意识到进行自为的理解、判断和选择的可能性,意识到“我”是拥有原则上自主的理性能力和判断能力的,而不仅仅是作为外力和环境的受害者的客体,看来就是这样的一个条件。另一个条件是相信存在着这样一个稳定的和共同的实在,这个实在是原则上可理解的,也就是说,我们、我和交往共同体中的他人,是可以对之进行理解、判断和交往的。

因而,存在的某种基本构建必定是作为交往的可能性、合理性和客观性的可能性的一个必要条件而存在着的。能够把这个结构视为理所当然,看来是一个人的交往能力和商谈能力的一个必要部分。这个结构可以通过陈述某些假定或设定而被提出来,但是这一程序也许会将人们引入歧途,因为它没有使人们对我们在哪里所关心的

事情有多么重要留下印象。该假定看上去要么是空洞无物的，要么是哲学上有争议的。如果我们就其模糊的日常语言形式对它加以理解，它们显得是空洞无物的；如果我们设法作更精确的表述，它们显得是有争议的。正是所预设之结构成为一个争论议题这个事实，看来将使它成为一个可能的讨论对象和争论对象。

对上述预设的理论上的挑战

1. 语用的不自洽性

上面提到的预设似乎是客观认知、客观研究这样的理念中的构成性因素。我们是在共同的实在中进行诠释和交往的存在物。在一系列预设中，这是基本的一个。在交往共同体中，科学家提出他的问题，描述他的方法并提出他的结论、假说、理论，也许还有他的哲学。如果研究的进程将开始并向前推进，那么他的交往必须被他人和他自己所理解。他如果要使得他的活动具有任何意义的话，他必须视这一点为理所当然的。他的认定必须以他人能够接受的方式加以辩护。简言之，他必须使他自己被理解并能以一种可理解的方式证明他的主张为站得住脚的。在此过程中，比方说，为了描述实验装置、观察条件，他必须指称现实中的事物和环境。尼尔斯·玻尔(Niels Bohr)指出，我们所用的“实验”这个词，指的只是一种将我们所做的和我们所发现的与他人进行交往的程序(参见：Klibansky, 1958, 从第 308 页起)。

在此基础上，我们可以研究自然以及作为自然中一部分的我们自己。但是，我们必须小心，不要企图将人类的某一个方面当作全部，不要企图把那些属于一般意义上的研究和知识的预设和基础中的部分东西解释掉。这些企图将蕴涵语用上的不自洽：宣称某种东西，而这种东西恰恰否定了这样宣称的基础。

这些预设显然不是分析性的。然而我们会毫不勉强地说,在一定意义上它们是先天的。也就是说,作为经验研究的基础,它们必须被理所当然地视为先于经验的。如果我们相信综合真理和分析真理间的区别,则我们也可以毫不勉强地把它们看作先天综合真理。但是它们显然也不是必然真理。我作为一个原则上能作自主判断的人而存在,这并不是一条必然真理。比方说,我可以在一星期前就已经死于肺炎,也可以已经是完全衰老的。存在着一个我们作为其成员的共同体,相互理解和趋同是可能的,这些都不是必然真理。宇宙之存在,甚至任何东西之存在,这是不是必然真理,至少在我看来并不是显而易见的。

我们所关心的不是因其自身而具有必然性的真理,而是一个由种种预设构成的框架,这些预设不能被自洽地否定,因为这种否定将蕴涵语用上的不自洽性。这个框架,我们若要保持合理性和客观性的话,就不能真正抛开不管。这些预设在职用意义上是必然的:它们是合理性和客观性的条件。

2. 否定的范式:精神分裂症

这个基本的、常规的框架或结构在商谈中的体现,可以在“我”、“社会”、“实在”或“世界”这样一些语词的日常使用中看到,但它也是在交往语言使用的一个预设。正如我们呼吸的空气,如此重要,却难以看到。我们怎样才能得到关于它对我们所扮演角色的反思程度更高的意识呢?也许可以把它与我们所谓的“否定范式”相比,在这种情况下,框架不起作用了。例如,某人掌握了一定量的词汇,就此而言他拥有一种语言,但他却对在交往共同体中相互理解的可能性失去了信心,而且也许连这个可能性的观念也失去了,因而不能以交往作为目的而使用语言。在精神分裂症那里我们碰到的就是这个情况,在这里,连一个人作为有自主判断能力之人的自我体验、一个稳定的共同世界的预设,也陷入了紊乱。

那些被诊断为患有精神分裂症的人的某些行为形式看上去是无法理解的。对于精神分裂者案例我们可以寻找的是因果性解释。但是某些理论家则试图给予精神分裂症以一种合理解释。我们能否将精神分裂症的形成理解为一个问题情境中的一种解答，而且也许似乎是唯一的解答？如果是这样的话，我们就必须理解这种“解答”意味着什么，而问题情境又是什么。这里要提出的观点是，这种“解答”意味着从根本上退出交往共同体，其途径是放弃或消解我们视为理所当然并在正常交往和行为中依此行事的那种预设框架，那种对于合理性和客观性来说具有构成性意义的预设框架。这种放弃或消解可能是无法逆转的。在交往共同体的预设框架中，我具有作出选择、在问题情境中作出合理决定的种种可能性。但是一个选择、一个决定，可能蕴涵着不可逆转的变化：如果我离开了正常的预设框架，我可能无法重返其中。如果我的自然的存在论保障被消解了，我可能无法重新获得它，至少不能凭借自己的力量再次获得它。我可能不再是具有意向性和合理能动性的主体，而仅仅成为一个受因果性和偶然性支配的客体。

作为反思的观察：对内斯早期哲学的一个评论

奥顿·奥夫斯蒂(Audun Øfsti)

引言

本文主要的论辩性目的在于提出一种对于阿恩·内斯早期著作《认识 and 科学行为》(*Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*)中有关反思的一种我认为是(“行为主义的”)谬误的批判。不过,我希望通过这种批判也将引出一项更具建设性论题,并使其在某种程度上得到支持:这项论题的大意是一种成熟的世界构成性语言(world-constituting language)——更确切些是这样一种语言的使用——必然地具有一种特定的语言/元语言的双重结构。我还希望对阿恩·内斯的工作同20世纪哲学的一些主要特征的关系,如实用主义、行为主义和相对主义,更为一般地,“语言学的(和语用学的)转向”及对作为认识论分析之重点的“意识”的放弃,作些说明。

在我们的时代,认识论或知识论领域中的问题在很大程度上渐渐被看作是通过语言分析来探讨的问题,而不再(像在笛卡尔—康德

传统中，在胡塞尔也一样）被看作关于我们的[先验(transcendental)]意识的问题，关于意识如何构成一个世界的问题，关于意识如何向外达到这一世界的问题。与这一转变相连的主要的名字当然是路德维希·维特根斯坦（“我的语言的界限就是我的世界的界限”）。尤其是他后期的工作，可以看作是对于“主体”或“意识”的形而上学的一次巨大打击，并且看作是对于主体性和语言的角色倒转。传统的倾向是把意识或主体性看作是赋予语言符号以生命或意义的东西，就像往我们的声音和符号中可以说注入生命的例子那样，而维特根斯坦却将它颠倒过来：主体性（在同认识论有关的意义上）在本质上是语言使用者的能力。不过，在作这样的理解的时候，当然不能把语言的使用简单地理解为向“外部媒质”的转换，而应理解为一种实践，一种由受规则支配的(rule-governed)活动或植根于生活形式之中的“语言游戏”所构成的丰富的基础结构上的实践，它对于意义本身而言是构成性的。

哲学中的语言学转向不一定使老问题得到解决，或者将它们消解。例如，反思的问题又以一些新的形式重新出现，尤其是作为“元语言”问题重新出现。人们可能又一次想起维特根斯坦的哲学，如他的“显示论”（“doctrine of showing”）以及他在《逻辑哲学论》最后所处的悖论情境。如果关于我的世界的逻辑形式或界限是在我的语言中被给出的，那么，可以说我是无法退后一步用一种元语言去描述，或说出（或定义）我的（最初的）语言同世界的关系的。这种做法似乎是这样：说话的范围现在是在（在元语言的使用中的）一个新的世界的更宽界限之内，并且把最初的语言从世界的界限降格为那个（新的）世界之中的一个现象。世界敞开(world-opening)或世界构成的语言必须是我的语言，我实际上讲的“最后的”元语言。但是，如果除了使用更新的一种元元语言(meta-meta-language)。我就不能将这种元语言的构成性结果是什么客体化或“说出来”，那么，我还不如干脆完全放弃一级又一级地攀登那些元语言，而与那个最初语言待在

一起。¹另一方面，这种结果看上去排除了哲学反思的可能性，排除了像在《逻辑哲学论》中所给出的对于世界和语言的那些反思的可能性。至少维特根斯坦本人最后是以一种悖论的方式否定了他自己的哲学命题。而且在某种意义上，他后期的“治疗论”的哲学观所代表的基本上也是同样的态度。

指望靠元语言来解决问题，这当中包含了一种相当粗糙的哲学错误——不重视语言的构成世界之界限的作用的错误。这种错误可以在这样一些语境中看出，在这些语境中，语言被当作具有功能的东西加以对待，²不管它是作为过滤器、镜子还是某种其他工具。用这种方式来思考，人们实际上在语言出现并起折射作用、过滤作用和构造作用之前就已经默会地和世界打着交道。这就是说，被主题化了的语言被看作是在一个业已构成的（原料）世界中起作用的，或者对其施加作用的，而这个世界的构成是处于注意之外的。或者换个方式来说，人们赋予自己一个外在于语言的立场（也就是一种元语言及其相应的范围更广的世界的立场），从这一立场出发，可以对语言的作用及其成果即一个建构了的世界进行全面的考察。³当然，人类学家之类的人是可以被容许持有这种观点的，只要他们真的满足于只提出一种关于知识的经验性理论的话。但“尼采派”的说法，什么“真理”是一种有助于人这个物种之适应的“有用的幻觉”的说法，应当被制止（这种评价预设了某人是知道“真理”在其中具有某种功能的那个世界的，对他的这种知识，他实际上还声称是一种真理）。为了说明这一点，我还想提到社会学家尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）。他一方面谈论“应该通过形成一些系统来加以归约的那种巨大的世界复杂性（immense world-complexity）”，同时又把这种系统形成（社会和语言的形成）理解为“意义和世界的构成”。⁴当他提出这些主张的时候，他至少是接近上述错误的。因为他的观点无疑可以解释为这么一回事，即系统研究者为自己保留了一个绝对的或未经归约的世界，而他所研究的那些主体则应该满足于为自己构造一个归约了

的世界。在某种意义上，我们可以说，把人类的知识系统及其前提看作（在世界中）具有某种“功能”的东西的各种各样的关于知识的某某学说，是无法真正同认识论（Erkenntnistheorie）相匹敌的，因为它们无法给那些系统以认真的对待：关于知识的某某学家的世界，那些系统及其功能被置于其中的那个世界，是具有无所不包性质或总体性质的，但关于知识的某某理论却无法给那些系统以同样的无所不包的性质或总体的性质。被认真对待的仅仅是某某学家们对自己的世界所作的那种默会的预设。⁵ 但是，如果这种缺乏认真对待的态度被纠正，如果这种只为自己预设一种无所不包的总体视角的傲慢态度被收回，那么，交往的可能性、这些系统之间的联结纽带在哪里呢？看来，要出现一种非常激进的相对主义了。⁶

一

上述类型的问题，至少在阿恩·内斯的博士论文《认识和科学行为》⁷于1936年出版以后，就引起了他的兴趣。一旦我们以某种方式使（其他的）主体成为我们的研究主题并试图对他们与世界的关系作出解释——例如，在认识论的研究中，或心理学的或生物学的研究中——我们就碰到了内斯在“迷阵认识论”（Labyrinth Erkenntnistheorie）名下所讨论的问题：我们有什么资格在这样一些语境中讨论“这个”世界，并且默会地预设与我们不同的那些主体或有机体将自己关联于我们认定为这个世界的东西——连同作为其内容的对象、事件以及一般意义上说的现象？这个问题，这个当其他主体仍在我们自己的“我们”之内的时候当然不会引起人们注意的问题，一旦这些“他者”属于某些种类的动物的时候，一旦它们是狗或马或老鼠或海星的时候，就变得尖锐起来了。

当这样的主体被牵涉进来时，如果我们仍然是在上述预设的基础之上讨论问题，那么，我们就犯了内斯所谓迷阵认识论的谬误。更

确切地说，我们如果像下面这样做的话，就会犯这种迷阵认识论谬误：为动物设定一个特定的“世界”或“生活世界”（“Lifeworld”）（Umwelt），但仍把我们自己的世界当作唯一的实在的“客观的”世界，而动物的世界则作为一种主观的“呈现”与其相关联——或者，如果我们以一些别的方式，不管是不是明确的方式，把动物与我们自己进行比较，而这种比较使动物的操作显得没有它们本应该（本可能）有的那么恰当，也就是说不像我们的操作本来可能有的那么恰当。如同其名称所表明的那样，这种谬误的结构表现得最清楚的，是科学家研究例如一只老鼠在（藏着食物等的）迷阵之中的行为的例子。在这个例子中，科学家愚弄那只老鼠几乎是不可避免的。除了他自己的环境之外，科学家还要对老鼠的环境（这里也就是那个迷阵）作总体了解，而且他对此作得比老鼠要好。他知道食物藏在什么地方，老鼠要拿到它的食物丸就必须操作的装置是如何发挥功能的，等等。一个类似的例子可能是（内斯《认识和科学行为》第 56 页上所讨论的）一只野兔见到稻草人连忙逃走的例子，因为——人们很容易会这样说——它并未认识到稻草人和人之间的“实在的”区别。

在他的论文中，内斯在一定意义上是为动物以这种方式被愚弄而打抱不平，为此他指出，所预设的人类观察者的优越性仅仅揭示了动物主体如何没有被足够认真地对待，没有被看作是一个建构其自己的总体的或完整的“生活世界”的主体。相反，通过没有根据的类比或同类化（identification），动物被指向由人类的（科学的）主体所建构的那个世界（的一部分）。“如同上面提到的，迷阵认识论产生于观察者方面与对被观察的有机体的认同。”（第 63 页）根据内斯的意见，清楚地暴露这种认识论的自负的，是当人们谈论被观察的动物在其环境中的行为缺乏反应性鉴别（reaction discrimination）的时候——比方说，当人们说动物仅仅对情境中的某些特征作出反应的时候。说这是一种自负，是因为，关于对动物而言的境况，我们知道什么呢？“这种说法只能意味着，有机体发现自身所处的情境并未显示出与试

验者的情境相同的特性”（第 55 页）。或者如内斯在谈到那只必须寻找隐藏着的食物的小鼠时所指出的那样：“不仅隐藏食物的装置的结构，而且观察者的规则，是观察者的环境的要素，而不是小鼠的境遇的要素”（第 59 页）。我们不应该容许自己暗中假定为我们的世界也就是动物的世界。当我们在把动物的世界作为我们的世界的一部分加以谈论的时候，或者当我们讨论动物对“这个”境况中的一些要素缺乏“赏识”的时候，我们毕竟都暗中作了这样的假定。⁸ 只要我们把动物看作是具有一个总体性世界的主体，并且是在建构世界方面与我们“匹敌”的主体，那么，我们就不能谈论有关动物的诸如“适应”之好坏之类的事情，或者描述动物进行恰当区分的能力的高低。“迷阵认识论以这种方式来引进（这种）‘质的’区别，依赖于对试验者之环境与被观察之有机体的境况的专横的同类化（identification）。人们并未意识到观察者之环境与被观察者的生活世界之间的基本区别”（第 58 页）。

那么，内斯从这些看法中得出的结论是什么呢？他没有得出结论说我们只能谈论动物（某个物种）的一个生活世界的独立的构成，如果我们也有资格去假定该动物有能力“去思想”（而非仅仅是去反应），假定它们拥有一种语言，假定对它们而言，它们的经验会具有（对这种或那种“真理”的）证据的性质，而不仅仅是激发它们行动的刺激的话。他也没有得出结论说，暴露出那个与某个异己机体同类化（identification）的默会预设的那些谈论方式，只有当我们可以加入与这种机体的交往，并由此将其包括在我们的“我们”之内时，才证明是正当的（当然，这本来是可以成为一个结论的：我们借以暗示一种和其他生物之世界和情境相沟通的同类化，只有就我们可以参与它们的实践时，参与确定其世界之界限的语言游戏和生活形式的实践时，才是合法的）。但是内斯选择的是相反的做法，完全拒绝有关迷阵认识论的“准交往”痕迹。他以一种激进的方式拒绝与其他有机体的“类比”，拒绝承认在意向性范围内或其中蕴涵的世界界限内可

以说有一种“连续性”的观念。我们对于动物的世界的说明，我们有关它的知识，必须清除掉这种类比的一切痕迹，而仅仅以我们关于现实的动物的观察性的或实验性的经验为基础，也就是说，以对（在我们世界中的）现象或事件的“客观心理学的”⁹ 描述为基础。

例如，在确定老鼠的“赏识”和“目标”时，我们不可以——甚至像图尔曼未加说明地做的那样——超越对于它的现场行为（developing behavior）的描述，而把源于我们和动物的（主观主义的）同类化（连同对我们人类的总体了解的保留，它使我们保持一点点优势）的标准强加于它。相反地，老鼠对于境况的赏识、它的目标等等必须只根据关于现场行为来界定。¹⁰ 如果我们坚持这种客观心理学的规矩，并且把我们自己严格地局限于我们所能观察的东西的范围之内，那么我们将不会被引到对其他生物的各种形式的“批评”上去，不会被引导到可能与迷阵认识论相联系的批评上去。

于是，在对于这些内容〔即一给定动物对于其情境之赏识的内容——引者〕的客观心理学的描述中，每个句子所涉及的内容都是（动物）行为的某些特征，而不是一个所缺少的但观察者基于错误的类比而认为被观察者会具有的行为的特征。（第 70 页）

一位在内斯看来非常接近于对（动物）行为进行客观心理学的描述的科学家是冯·俞库尔，他也——用“人类中心主义”的名称——抨击了迷阵认识论的缺点。冯·俞库尔没有回避谈论动物的“世界”或“生活世界”；相反，据他说“具体生物学”（special biology）的任务就在于“确定任何动物的生活世界”。¹¹ 但冯·俞库尔坚持认为这种 Umwelt 不应该以这种或那种方式意味着动物被看作是（意向性地）关联着我们的世界的某些部分或我们的世界中的若干要素。一个给定的动物的“生活世界”应该被视为一个富有成效的理论概念或理论构造，其基础是实验者世界中可观察到的东西，尤其是对动物行为和动物对刺激之反应的观察。如果对某种刺激有反应，就可以说这一刺激属于该动物的“世界”或处于其 Funktionskreis（功能系统）的范

围之内。但是，如果动物对（比方说）红光有反应，而且我们又允许自己说它“看见了红光”（或说红这种颜色属于它的世界），那么，我们应该清楚地意识到这种谈话方式只具有一种比喻的地位。动物所看到的动物世界中的“红”，以及它看到红这个事实，同我们的红颜色（我们所观察到的红）之间的联系，不外乎除了由这样一事实而来的联系，即如此标明的概念是一些理论构造，其成效依赖于我们所能看见或观察到的东西。我们可以把来自于我们日常生活的语言的表达方式当作有关其他生物的生活世界的概念的缩略语来使用，但是，如果这些概念要有一种经验意义或科学意义的话，那么根据我们自己的感觉经验，尤其是我们关于该生物之行为的观察，原则上总是可以实现这个要求的。在谈到冯·俞库尔提供的关于海豚的“世界”的描述时，内斯强调了这一点。冯·俞库尔认为，“水”、“小石头”、“光”和“海草”（除了别的东西）都属于海胆的世界（“就像我们面前的世界一样”）。当然，水、石头等等当然是属于我们的世界的；但正如内斯所指出的：“人类的对象算不上是海胆的（kommen für den Seeigel nicht in Betracht），因为它们是——根据定义就已经是——属于海胆的生活世界以外的另一个生活世界（Umwelt）”（第69页，注释2）。如果我们像冯·俞库尔那样表达，那么，我们就应当准备根据如同我们所观察到的对于海胆行为和“刺激”（水、石头、光……）的客观心理学的描述去详细说明“水”（确切点说是“海胆的世界中的水”）、“石头”、“光”等的含义。对内斯来说，冯·俞库尔的句子是“方便的说话习惯”的例证，然而这些句子应当代之以更加复杂的、然而却是“客观心理学”的句子。如果这种翻译得以实现，那么留给我们的将是对于个体的行为模式的描述，以及那些使我们能够对生物的那种总体性状态会引起上述行为模式作出尽可能好的预测的句子。“生活世界的特征”是从对于行为的日常观察推断出来的。“因此，一个动物的生活世界（Umwelt）只是对于包含其刺激在内的这些行为模式之总体的一种比喻的表达方式”（第66页）。内斯引用冯·俞库尔关于海星的

论述,作为一种代表了比有关海胆世界的语句客观性层次更高的语句的实例:它们“对所有机械的刺激都表现出明显的反应……”(冯·俞库尔在此提到“非常强烈的一般刺激,如使劲把整个海星砸在一个大理石板上”)。¹²

显然,我们用以在比喻的意义上谈论其他生物之“世界”、“经验”、“赏识”或“知识”的“方便的说话习惯”是会引人误解的。尤其是它们可能把我们引诱到迷阵认识论。人们很容易忘记,这些表达所具有的科学意义,仅仅在于包含于“应该取而代之的更为复杂的客观心理学的表达方式”之中的纯粹实验性的意义。所以,日常语言的缩略表达在这些语境中其实并不是很方便的。内斯指出了“冯·俞库尔式的术语的不方便性”,并且尤其提到冯·俞库尔在谈论动物与其 Umwelt 之间关系时使用的 Kenntnis(“认识”)(“appreciation”)这一术语:“他叫作 Kenntnis 的东西与日常语言的 Kenntnis 的概念没有关系”(同上)。但是撇开有关术语的方便不方便问题不提,关键在于无论如何我们所使用的术语最终是对并且仅仅是对实验者的客观心理学的观察和预言负责。它们的科学含义就是根据被观察行为与相关刺激能够被赋予的含义。而且这一点仅仅适用于像“动物的生活世界”与“动物的赏识”或“知识”这样的术语。如果连这类“知识”的这种或那种“内容”我们也要讨论的话,那么它同样是真的[参照上面所引的那段话:“在对于这些内容的客观心理学的描述中,每个句子所涉及的内容都是(动物)行为的某些特征……”(第70页)]。

二

到这里为止,说内斯是讨论科学家和世界的主客体关系,是在讨论科学家和他的世界——在这个世界中他识别老鼠、海胆、石头、水等等,并进行他据以能够建构(或者“推断”)其他有机体的生活世界的观察——之间的主客体关系,看上去是理所当然的。我们在前面

不加说明地假定，内斯所提到的科学家在这个世界中对于现象的测量、观察等等，是就词的字面含义而言的观察等，而非比喻或隐喻的含义上的“观察”。我们认为以下理解是理所当然的，即这些观察应该为科学家构造富有成效的概念、陈述其他生物及其生活世界提供一个证据基础，科学家应该被理解为尽其全力去获得一些有关他的世界的真理，以及他在这方面的成果是原则上能够加以（合理地）批判的那种成果，等等。但是，我们的这些假定太草率了。因为内斯在下述意义上是前后一致的，即他打算对科学家的主客体关系——以及他的生活世界——按照研究其他生物的主客体关系和生活世界的方式加以研究。换言之，科学/世界的关系，或认知主体及其（被知）对象之间的关系，也应该在“科学行为”（还有别的）的观察的基础上加以“客观心理学地”（“objektiv-psychologisch”）构造或界定。事实上，内斯此书的主要目的，就在于为根据有关“Wissenschaftliches Verhalten”（科学行为）的客观心理学陈述而说明（科学的）认识及其内容提供一些原则。详细讨论动物及其生活世界，以及冯·俞库尔、图尔曼等人的理论，只是为了说得更明白一些。所以内斯写道（从第68页开始）：

人们可以按照描述海胆的生活世界的相同的方式，去客观心理学地（objektiv-psychologisch）描述人的生活世界。研究的材料总是被观察的生物机体的行为总体，或它的行为系统（Funktionskreis）。

我们读到下面有关科学陈述之对象和内容的非常明确的说法（第66页）：

……我们已经设法表明，对知识之对象和内容的描述，我们可以根据（被观察之科学家的——引者）行为系统中的那些过程来给出。我们将……设法表明，说我们的描述是科学的，这本身就必然要求我们的描述能够根据这些过程而写出来。对于科学行为的描述是在冯·俞库尔的意义上的 Umweltforschung（生

活世界研究),它涉及科学家的这个特定生活世界(Umwelt)。

内斯在该书第一章通过将其运用于天文学的一个片断而阐明这一点:相关于表达某种认知内容(Erkenntnisinhalt)的句子“太阳的温度有 6000 度”,太阳及其温度是天文学知识的对象。内斯提出了这样一个问题,他如何能够观察到这些内容(那些句子就其本身而言只是一种声学现象——或者纸上一堆不规则的墨汁),而后他作了下述的回答:

根据知识论中的共同用法,那个……句子据说表述了一种认识内容,如果这样的话,那么这指的是那个句子同已完成的对于太阳之温度的测量之间的联系。这种联系使得句子的形成成为可能,离开了这种联系,这句话不表达任何东西。由此我得出结论,当我已完成了对于太阳之温度的测量的描绘时,我至少已经将用以描述这一内容的素材搜集无遗。……那么“内容”是被观察的行为,否则的话,这一问题就没有任何意义”(从第 11 页开始)。

对这一问题的这种方式的回答,内斯觉得受到詹姆斯及其他人的“实用原则”(pragmatic principle)的支持,而且在他看来是客观心理学上(objektiv-psychologisch)和科学上唯一令人满意的方式——它并不诉诸现象学和康德认识论的“主观的”主客体模式(或 Realitätsmodell)。而对于来自另一行星的“陌生人”[内斯提到他是为了阐明关于一种对科学之客观心理学的说明的观念(与注释 9 相比较)]来说,客观心理学的方式也是唯一的方式。萦绕于我们心头的各种各样的“主观的”幻象甚至不对这样一个陌生人敞开。

三

该是对内斯的成就(如我们到现在为止所表述的那些成就)作某些批评的时候了。¹³我想提出几个观点,大意是这样的:内斯在《认识

和科学行为》中的态度，尽管可能是有吸引力的、激进的，却不容许进行反思，因而不可能一以贯之主张这种观点。但是，在我着手这些论证之前，我想简明扼要地指出一种对于其态度的一般印象，以及我认为应该如何把它——在某些方面——与一些其他的立场加以比较。

首先我想强调，我没有想要批评内斯强调把科学作为可观察之现象——某种能被经验的东西——来看待，或者批评他要把这一观点引入知识论。当内斯设法通过科学的行为来探讨科学的“逻辑”方面时，当他就像在《作为行为的科学》中那样提议我们应该设法“把证明(proving)看作是一个片断的行为或做事”的时候，¹⁴我们完全可以承认他的观点。以一种纯粹主义的“内在论者的”或“柏拉图主义者的”方式去抨击它，断言“外在的”行为对科学、真理和知识三者的逻辑内容、意义与关系来说是不相关的，我认为这也许过于草率了。相反，我认为我们应该从维特根斯坦后期的努力——表明意义与意向性内容的构造如何关涉着可观察的活动，尤其是符号的使用——那里学到一些东西。对于《哲学研究》时期的维特根斯坦来说，科学和认知主体们的“语用学的”方面肯定不是科学和认知的“非逻辑的”方面。关于皮尔斯我们也可以说类似的话。但是，这里的关键在于，这种行动中介(action-mediation)与意义的“可观察性”被看作是主体之作为一主体而起作用的一个必要方面，换言之，是对任何意向性的主体—世界关系的敞开而言必不可少的，而不是被看作是对这样一种方案的支持，即把一种所谓比喻性的主客体关系还原为可以用外延性语言加以描述的“行为的”模式。对可观察行动的强调，如果正确地看待的话，将会意味着对于科学之“逻辑的”与“非逻辑的”方面的传统划分的一种批评。¹⁵它将意味着这样一种批评，其要点并不是说科学的“所谓”逻辑方面应该还原为非逻辑的方面，而是科学的逻辑方面与“内在”方面正因为它们的逻辑性而包含语用的方面。

这里可以补充一句，当一个哲学家——如进行认知导向之旨趣的分析的尤根·哈贝马斯——在谈论“工具性行动的行为系统”(der

Funktionskreis instrumentellen Handelns)的时候,这使人联想到的不应该是内斯的立场,而应该是像皮尔斯和维特根斯坦(以及海德格尔)那样的在语用学方面激进化了的“内在论”立场。哈贝马斯并不把他所提到的行为结构理解为一个“客观心理学的”描述对象,而是理解为存在于我们对世界之通达(access-to-world)(在认识论的、现象学的或“意向性的”意义上的通达)中的一个语用结构;一种普遍规则性科学(nomological science)¹⁶中确定有效性认定(validity-claims)之形式的结构,这种结构之所以是“内在的”,其决定性的含义是指它可以进行反思的。对布里奇曼(P. W. Bridgeman)和丁格勒(H. Dingler)我们大致也可以这样说。内斯在他的论文中提及了他们。内斯认为他们不是完全前后一致的客观心理学家,但这种评价不太恰当。操作主义和构造主义[以及爱因斯坦(Albert Einstein)的狭义相对论]当然——在某种意义上——很注重科学与科学概念之意义的行为方面。但这不必解释为通向内斯所谓“哲学的主客体关系之消解”的道路。根据内斯的看法,这种消解已由詹姆斯完成(或者至少是他的一种志向)¹⁷。沿着对意义和有效性的从语用学方面激进化的反思,也就是说,就像面对皮尔斯或后期维特根斯坦那样的观点,去解释操作主义(当然是爱因斯坦的操作主义)和构造主义,这至少是可能的——而且或许更富有成效。

这些“先验语用学的”观点也包含有这样一个(非经验的)主张——它在皮尔斯那里没有得到详细阐述,在维特根斯坦那里却占据主导地位——即主体性的前提条件、作为逻辑产物的意义和真理的前提条件,蕴含着主体参与同其他主体的交往。与《逻辑哲学论》时期的青年维特根斯坦之系统的唯我论相反,皮尔斯与后期维特根斯坦认为,一种对他人的经验,一种对作为共同主体或交往伙伴的他人——也就是其他语言使用者——的经验,“逻辑地”包含在(《逻辑哲学论》意义上的)“世界界限”的建立之中。我想我们可以表明,这种经验本身又包含了这样一种自我理解和对他人理解的必要性,这

种理解是和研究者和谈话者共同体中人们的角色或立场相协调的——和这些角色或立场的替换也是相协调的：不仅第一人称立场（对人讲话、与人谈话的人的角色），还有第二人称的立场（听话者的角色）以及第三人称的立场（被谈论者或被描述者的角色）。无论如何，概念和知识的意义、可学习性以及它们的“要点”并非仅仅由我们与世界或自然（它们总是处于“第三人称”地位的）的“实验性的”、“构造性的”与“操作性的”相互转换所决定的。与这一方面相互补的是另一个方面：我们在与他人的沟通性交往中的表达、施为、承诺等等也建构了一个存在于有关语言和作为世界之界限的主体（*überhaupt*）的可能性之中的（先验的）必要的向度。

内斯的观点很显然属于系统的唯我论之列。所以，难怪他（在《认识和科学行为》中）关于社会科学家的理想看上去是一个来自于远在人类主体（科学家）的社会之外的地方并且处于同它的成员的交往之外，然而具有极为出色的实验—观察能力的参观者。¹⁸ 不过内斯本来是有可能对“工具性的”语用学作正确理解的，也就是说，他是有可能把工具性行动或“干预”的图式看成是概念之意义的条件，看作是可通过实验而进行观察的世界或自然方面的有效性认定的条件的。但是，正如我们看到的，内斯的“实用主义”倾向于另外一个方面（也许根本就不应该用实用主义这个名称来称呼它）。与（比方说）皮尔斯相反，内斯在他对科学及其产物的分析中并没有保留对于科学的要求和权利，并没有代表他自己作为这种知识或这些有效性认定的可能的主体而对它们加以反思。一旦他进行反思，他就可以说被置于元层次[一个整体性的陌生人或 *Umweltforscher*（生活世界研究者）的元层次]¹⁹ 上，对（他人、也许甚至他自己？）的科学行为进行“客观心理学的”观察。

内斯的反思在某种意义上可以说非常激进。在另一种意义上，则必须认为他的反思远远不如那些主张被内斯称作“主观”思想模式的哲学家们的反思来得激进，这些哲学家们（比方说像胡塞尔那样的

哲学家)试图“以第一人称”来进行一种(先验的)反思。因为,在他的反思中,内斯——作为客观心理学家——仅仅是反复申说在元层次上的经验的或“客观的”观察参照系,这样就把一切都视为理所当然的了。

从一个不同于内斯自己的视角出发进行的“诊断”和责骂,就到此为止吧。现在让我们转到反对内斯在《认识和科学行为》中的观点(或理想)的一些比较具体的论据上来。也许这些论据还在某种程度证明了刚才提出的一般观点是有根据的。我的论据当然是紧密地相互关联的,甚至相互重叠的。我并不能精确地阐述它们之间的相互关联,而仅仅列一个清单而已。

四

1. 内斯用对于(科学)行为的客观心理学的描述来说明(科学)认识的内容与对象,他的这个观点的部分困难也许可以这样来表述:只有当内斯打算把冯·俞库尔的 *Umweltforschung* 的原则不仅运用于动物也运用于科学家及其生活世界时,它才可能看上去是自洽的。但是,这种自洽性包含着对主客体互补性的违背。客观心理学家可能会阐述(比方说)海胆与生活世界的关联性。他可能把对于海胆对“它的世界”(比喻的说法)中的“对象”的 *kenntnis*(认知)(或缺乏 *kenntnis*)的谈论,还原成或翻译为仅仅描述海胆的可观察行为的陈述。然而,对一种主体/客体关系的这种还原预设了另一种主体/客体关系,即我们自己的主体/客体关系。它预设了在我们的世界、在进行观察的科学家/生物学家的世界中存在着——在这两个字的字面意义上存在着——可供观察的海胆、海胆的行为、刺激、反应等等。

那么,对于我们自己的向世界敞开性(*openness-to-world*),有哪种主体/客体关系能够成为进行一种类似的还原的构架呢?在哪个(主体的)世界里,被视为构成这种还原之基础的“科学行为”能够得

以观察呢？如果我们像内斯在许多地方含蓄地加以回答的那样，认为我们自己就是那个被视为完成这一还原的主体，并且相关的行为可以在我们的世界中得到观察，那么，我们与世界的意向性关联当然是最终没有被真正地还原，而仅仅是作了预设。所以，观察我们的主体，我们在其中如此这般地活动（科学地活动等等）能够得到观察的世界，或许必须是为内斯所引进的那种“陌生人”（“火星人”），以及相应地向这种主体敞开的那个世界。但这样一来，火星人与世界的关联当然又必须重新加以定义，必须根据在第四个主体的世界中对他所进行的观察进行重新定义，如此等等。看上去，我们最后得到的是一个无限延伸的中国式套箱。不过，缺了一个最末项，这些还原中就没有一个是真正完成了的。

2. 我们还可以更为直接地抨击内斯关于以客观心理学的进路研究知识论（Erkenntnistheorie）的一些传统论题的想法，这一进路据说可以避免那个传统的主体模式，即与其在意向性活动中把握的实在面面相觑的主体模式。²⁰但是很清楚，意向性的主体/客体“关系”或语言/世界“关系”是无法避免的，也就是说，迟早我们都会达到一个被认为存在着（逻辑上）满足的关系与不满足的关系的层次。到此为止，弗雷格、胡塞尔和《逻辑哲学论》中的维特根斯坦当然都会同意。特别针对内斯来说，上面的观点可以这样来表述：或迟或早（还是早些好）我们都必定会达到“某种最后的元语言”或一个阿基米德之点，在那里陈述和言语是关于事实和对象的陈述和言语，而非仅仅是在某一“观察”的世界中与对象相提并论的行为；也必定会达到这样一个层次，在那里真或假的问题是从自己的角度提出来的，而并没有加以“非隐喻化”²¹或根据“科学行为”加以说明。在第1节中，内斯说要“提出一种能够取代由知识论提供的有关认识之对象和内容的描述的客观心理学的描述”（第7页，也请参见第243页），把它作为其著作的目的。但人们肯定马上就会问：这种客观的心理学描述什么？如果不是描述客观心理学知识的某个（某些）对象，它描述什么？

3. 在某种意义上说,可以清楚地从内斯的文本中看到,那个陌生人及其 Umweltforschung(生活世界研究)的陌生性不应该太认真地加以对待。整个的印象更像是向作为知识论者的我们自己阐明一个任务。事实上,有时内斯笔下的那位陌生人似乎是一位比我们领先的同事——一位其所有工作在原则上都并没有超越我们能力之外的科学家。在书中的若干地方,对科学进行客观心理学的描述的主体都因此而用代词性的“人们”(one)来加以表述。“人们能够按他们描述海胆的生活世界的同样的方式去描述……人的生活世界……”²²而且在第12页上,内斯把他自己等同于那个陌生人到这样的地步,以至于他(在写到客观心理学的观察和描述之必要性的时候)在相应的地方使用了第一人称的代词(“不然我何以能够观察到认识的对象……是什么?”)。不过,正如我们已经指出的,很清楚这导致了一些问题。如果与关于我们和世界的联系的客观心理学的阐述有关的科学行为(说话行为、测量行为、构造工具行为……)是在我们的 Umgebung(环境)中观察到的行为,也就是在有关我们通常谈论的东西的总体²³之中观察到的行为,那么,我们同世界的联系当然没有被真正地还原或非隐喻化,而是仍然充当着关于各种东西[例如关于生物的 Umwelt(生活世界)的(理论的)构造]之可能证据的入口处(entry)。另一方面,如果相关的(科学的)行为没有在我们的世界中观察到,而是在某个陌生人的世界(一个对我们进行观察的火星人所处的世界)中观察到,那么,我们对这种行为究竟知道什么呢?我们对陌生人世界里的对象的最终说明(而不仅仅是我们对于陌生人之“内容”的说明),被认为应该根据我们在我们的世界中观察到和识别出的陌生人的行为来作出。只有当我们进行了这样的观察,我们才不至于对一般来说什么样的“对象”和现象能够存在于火星人的世界中(或者:哪些是我们自己能够作为其中的要素而加以谈论的)这个问题,完全处于悬而未决的状态。也许在火星人的世界里,就像在海胆的世界里,并没有任何东西被识别为“天文学家”,或“人类的科学行为”,或“温

度计”……显然，天文学家、太阳、地球、温度计、（太阳）温度之测量以及一般意义上的（人类的）科学行为，首先是我们在我们人类的世界中识别出的一些现象。而——根据内斯自己的前提——我们不能理所当然地认为这些世界要素是可以传递到火星或其他陌生人的世界中去的²⁴（不管怎么说，如果像“研究科学的人”、“天文学家”、“温度测量”等术语被认为是代表了火星人的生活世界中的要素，那么，这些术语应该只具有这样一种身份，即它们是关于其真正的含义应该按照火星人的行为——我们所观察到的火星人的行为——来加以说明的概念的“比喻性的”表述）。如果仅仅暗示在火星人的生活世界中存在着（从我们的生活世界来看是众所周知的）（人类的）科学行为这样一种现象，我们可以说是“自下而上地”犯了一种迷阵认识论的错误。

4. 如同已经（在第1点中）所指出的，内斯无法做到鱼和熊掌兼而有之。在同一时刻，我们不可能：a. 成为观察的对象，即在一个大范围世界中、在从比喻意义上赋予我们一个世界的某些主体的大范围世界中被加以观察；b. 拥有同我们的世界的这种比喻性的关系，即根据在那个大范围世界中对作为对象的我们所观察到的东西加以冷静地定义同我们的世界（比方说“小范围”世界）的比喻性关系；并且 c. 同时又作为主体，即进行观察、重新定义、解释或非隐喻化的主体——不过，让我们对内斯有关两种不同的主体性的思想实验往下再做一会儿。两种主体性，一方面是我们人类的主体性（作为科学家、物理学家、天文学家等），另一方面是来自另一行星的客观心理学观察者的主体性，他属于另一物种而且不懂人类的语言（见第9页）。

设想那个陌生人真的属于另一物种的（科学的）文化和语言，生活在另一行星上（处于我们的太阳系之外）。²⁵我们与这种文化及其成员能有什么样的关系呢？——当然，我们可能长途跋涉来到那个实在的行星，对那些“科学家”加以观察，对他们进行客观心理学的 *Umweltforschung*（生活世界研究），并且最后为他们构造一个生活世

界。这种角色的颠倒并不会使我们更接近某种形式的交往一些，这两种主体性将依然互不相同、各不相干。一个更为离奇的设想将是这样的：借助于某种形式的转世，²⁶我们中的随便哪一位可以被转换为“火星人的”生活方式，并且参与火星人的语言游戏和生活形式。从这个立场出发，一个人还应该想办法客观地观察其他人和其他科学家（不存在因参与他们的交往而来的同类化和偏见）的，并且——和火星人的人类学家一起——进行 Umweltforschung（生活世界研究），以便根据客观地描述下来的 homo sapiens（人类这个物种）的行为来为这个物种勾画一个 Umwelt（生活世界）。

这样一种转世可以比作一种“世界界限”方面的变化，通过这种变化，世界像维特根斯坦所说的那样成为“一个完全不同的世界”（《逻辑哲学论》6.34）。这种比较至少遵守这样一个条件，即这两种主体性并不具有共同的语言、并不进行彼此交往。²⁷但是，转世中的主体如何能够保持其同一性呢？看上去是不可能的。这种假想的转世不能被比作经受一次体验（或把自己训练成能参与某一异己文化的语言游戏）。世界界限的变化——假如我们承认《逻辑哲学论》对语言的刻画——并不容许对这条界限的两边都加以考察（参看 5.61）。也许世界可能作为一个整体而变化，但这种变化并不能被察觉、被描述或被体验。否则的话，我们是把这种变化还原为一种世界之内的变化。如果我们坚持这样的说法，说（我的）世界的界限就是（我的）语言的界限，那么，这种假想的转世也可以被描述为没有办法进行翻译的东西，这里可以说存在着两种语言，但没有用来进行翻译的语言，也就是说，没有使这两种语言相互联系起来的语言。或者再换一种说法：完成转世的人获得了一种新的主体性，但他失去了他原有的主体性，而且如果他再次获得他原有的主体性，那么，他必定失去其新的主体性；其中没有任何一种主体性可以充当第三种跨越性的或中介性的主体性而协调那两种主体性。

这些想象给我们的教训我认为是：与内斯提出的观点相反，对研

究人类知识的理论家来说，火星人的立场不能被看作理想的立场，不能以为从这种立场出发，人们就能够最直接地获得那些应该是经过对人类的经验、思想和意向之恰当的认识论反思之后才得出的结果。内斯看来是忽略了那个真正的问题或那个关键的一点：被反思的主体与反思的主体之间的同一性或连续性的问题，或者说这样两个方面的交往的问题，一方面是要加以还原或加以客观地定义的与世界的关系(the relation-to-world)，另一方面是这种还原在其中得以进行的那种与世界的关系或主体性。或者是他忽略了这个问题，或者是他把这种交往视为理所当然的了。

当我把诸主体性之间的“交往”称为一个问题的时候，我并不想表示一种迁就的态度：即我们不得不接受关于不同“世界”（不同世界界限、不同语言、不同主体性）的可能性，在这些不同的世界之间原则上不可能有中介、不可能有能够经验到的转世、不可能有翻译和“回忆”。相反，我想为一种有关统一主体(Unity-of-Subject)或统一语言(Unity-of-Language)的立场辩护，尽管它不是《逻辑哲学论》的那种类型的立场。如果存在一些问题，那么，它们当然是在实践中得到解决的。成为一个主体，在某种意义上就是成为对问题的一种解决。诸主体作为主体是被反思（被反映）在他们自身之中的——主体所引起的联想，不应该是《逻辑哲学论》的（理想）语言的无伸缩性的世界界限，而应该是反思的三重结构。自然语言（就其作为世界界限而言）在本质上不仅能够翻译其他任何自然语言，而且能够被翻译到其他任何自然语言。看看向异己文化的正常迁徙（passage），我们会发现，与上面勾勒的从人类生存状态向火星人生存状态的转世（passage）的“极端情况”相比，它们不仅仅是认同变化和疏远化（estrangement）的“不那么极端的”情况。因为在正常情况下，这种疏远化是在交往的背景下发生的。旅行中的主体进入同陌生人的交往，而且可能会渐渐以新的方式看待他原有的文化和原有的自我；但那时就具有了发展或经受一种体验的形式。

对此问题的最后一点评论：在《逻辑哲学论》中（就像在逻辑—认识论传统的许多部分中）我们发现了这样的一种语言图像、一种关于语言使用中“同意”是什么意思的图像，它看上去好像是这样的：我们正朝着同一方向观看，即（作为一个“绝对的”第三人称者）向这个世界观看，它是我们作为语言使用者能够在或真或假的描述中加以描绘的。而且，只要我们进行描述的逻辑手段是“同步的”或“相同的”，我们就可以说是“同意”（或确切些说是一致）于我们所使用的语言和世界的界限了。如果我们摆脱图像理论使我们形成的对语言的印象，而相反把语言视为面面相对的若干主体之间的交往媒介，那么，就会出现一种大相径庭的有关语言使用、有关语言中同意的印象。尤其是，《逻辑哲学论》中看上去不合法的或吊诡性的东西，即世界的界限呈现于世界之中，如今变成了语言使用的一个基本特征。在交往中，你的世界界限通过你的语言、你的“图像”、陈述和表达式呈现于我的世界之中——反之亦然。就此而言，就“形而上学的”主体而言，它的确作为世界的一部分而出现，尽管不是作为可以用心理学陈述中来描述的对象而出现，而是作为对话者：作为一个“第二人称者”，对他我们是要给予回应（并且提出问题）的、是要表示同意还是反对的、是要信任或者不信任的等等。就这一节（4）开头的那几个分句（即 a、b 和 c）而言，或许可以这样来表述以上观点：如果我们撇开种种比喻性的含义、说明、还原等等以及整个分句 b，那么，a 和 c 不仅是完全相容的，而且完全同时地成为对于语言和主体性来说不可或缺的东西。我呈现于你的世界之中，而你呈现于我的世界之中；而且我们仍然可以对我们所使用的语言达成一致并且生活在一个共同的世界之中。

5. 与真正的方法论的或认识论的反思相反，内斯的说明程序在一种令人遗憾的意义上说根本是“落后了一步”。为了表明这一点，让我们把那个测量太阳温度（并获得了某种结果）的天文学家作为一个例子。内斯提及科学中的这一片断是为了论证这一观点，即天文

学家的（科学的）认识，或其“内容”，可以而且应该根据他们的（科学的）行为，尤其是他们的测量行为来加以说明：“‘内容’是被观察的行为……”——这样一种解释或许是可以提出的，而且对火星人来说，它或许是唯一可能的解释。但是，对于天文学家在他们的交往之中、在我们同他们的交往之中所表达、认同、主张和讨论的（“主观的”）意图或内容或假说，这种说明讲了些什么，至少说是非常不清楚的。尤其是，一旦天文学家们不知怎的也居然要对他们的概念、测量程序或科学预设作哲学的一方法论上的澄清（例如，如果他们感到他们的概念缺乏精确性，或者对他们的测量程序没有把握），那么，一种“客观心理学的”解释对他们自己来说就将会是一无用处的。天文学家是不能用内斯的客观心理学的方法去说明太阳温度大约是 6000 度这个科学陈述内容的。在这种意义上，内斯的方法在本质上是后设性的（*ex post hoc*）方法。天文学家的概念及其行为肯定是“交织在一起的”（用维特根斯坦的话来说），但是，同样肯定的是，天文学家们为了使自己的观念变得清晰，或者至少清晰得足以从事一些科学工作和进行一些测量，不能指望一种根据他们的行为而对他们的意向性内容（“太阳”、“温度”、“6000 度”等等）所进行的说明。

6. 内斯要求对“认识对象作客观心理学的描述”，显然也包括了批判用意识之内容或状态而进行的意义解释，即心灵主义（“主观主义”或“笛卡尔主义”）的意义解释。意识之内容或状态这些实体也许是通过内省来把握的，但总的来说它们是一些相当难以把握的实体。对内斯来说，就像对一些其他许多人一样，是不同的东西，就应该有实践中（或行为中）的不同。所以，一种诉诸“意识内容”的意义解释将或者是错误的，或者是多余的。²⁸

我上面对内斯提出的异议，我希望不要给人一种印象，似乎我居然针对内斯而为心灵主义或内省主义（或笛卡尔主义）来辩护。相反，我倒是同意说，那种关于内部世界或意识——能够（借助于内省）审视它的仅仅是拥有它的人——的观念中，存在着某种非常错误的

东西。例如，当我这样说，当我说我不清楚对天文学家的意向性对象和内容所作的“火星人的”客观心理学解释是如何涉及这些科学家的主观意图的时候，并不能因此就说我是在召唤心灵主义的幽灵。相反，我要提出的观点是：对于思想和意向的客观心理学的解释或说明（“火星人的解释或说明”），如果代之以第一人称的话，就将导致一些荒谬。（想象一下，假如我们在比方说“天文学家认为太阳的温度大约是 6000 度”或“天文学家保证去买一个新的温度计”这样一个客观心理学的解释中进行这种替换！）

我们可以认为客观心理学的解释或重新定义（行为的、倾向性的、操作性的解释或重新定义）是对于其他人的思想和意图的解释，或者，作为对我们所考虑的动词短语或概念在我们把意向和内容作为世界上的经验性事件或属性所进行的命题性描绘中所（可能）具有的意义分析。就此而言，这种解释和重新定义可以显得是可以成立的、在科学上是可取的。如果仅仅考虑它们的这种作用，我们可以认为上述概念和动词短语只是我们所谓知识或信仰的总体之中的一部分，只是那些我们借以使我们这个未知的世界变得可以理解的诸多假设之总体中的一些更深一层的（理论性的）构造物而已，并且，它们应该根据经验地给予观察者的东西来加以客观地分析。但是，按照内斯的 *Umweltforschung*（生活世界研究）的原则所提出的对于意向性的动词短语的这种说明，一旦我们在主语的位置上代之以第一人称（“我”），就立即失去其能够成立的依据。这样一来我们看得很清楚，被“客观地”加以重构的动词短语如果加上第一人称作为必要的句子成分的话，不可能不出现荒谬。或者用稍微有些不同的说法，用经过重构的谓语或动词短语来指认（attributed）的“意向”看上去不可能在为人们所“具有”，或用这些短语来表述或阐明。这些短语可以说绝对地变成了“第三人称”。

这观点还可以被再次表述为“语言统一”（unity of language）命题的一种。自然语言所容许的、但对意向指认（intention-attributions）的客

观心理学重构所妨碍的，正是同一语言之内的“不同人称立场”（第一人称、第二人称和第三人称）之间的“循环”的可能性：这就是说，用同一种语言不仅描述/报告他人之言语活动（并通过提问和回答来同他人交谈），而且用第一人称来“代表自己说话”。这种循环是可能的，这个事实意味着被观察的言语施为者的语言和进行报告的观察者的语言并没有分裂成语言和元语言这两种不同的语言。他人的语言和我用以描述他的“元语言”——或者反过来说，我的语言（通过它我表达我的观点并施行我所施行的言语活动）与用来对我的言语活动进行报告的“元语言”——乃是同一种语言、乃是共同的媒介。当然，对我的报告可以通过翻译用第二种语言即一种外语来进行，这是显而易见的。但是这预设着这两种语言都是具有这里所讨论的内在的语言/元语言之双重结构的自然语言。这一点或许还可以这样来表述：上述双重结构和由“施为者的语言”向“报告者的元语言”的转换并不包含任何翻译，它本来就是任何一种自然语言或口头语言的构成性特征。唯有这样的语言才能够算作世界的界限。一旦忽视这一点，我认为我们就事实上碰到了一种对认识论的旧的“意识”范式的某种复活，也就是说，即对于私人语言之可能性的不由自主的预设（当然它不仅仅是影响了内斯一个人）。

注释：

1 关于这一点，Lewis Carroll 在“乌龟对阿基里斯如是说”中提出的观点可能是富有启发性的。

2 认为语言是用于交往或信息传递的有用发明的唯名论观点，可以被视为对于不重视语言作为的构成世界作用的观点的一种。不过，我这里所想到的是另外一种。

3 这一问题的形式及这里所涉及的失败是非常普遍的，而且甚至可以在像康德（他在某种意义上恰恰代表了与描述主义本体论或

形而上学的断裂)那样的哲学家那里察觉出来。在康德那里,我们可能辨认出刚才提到的那种问题形式、那种同黑格尔所攻击之对象的特性有联系的问题形式:“界限的辩证法”(如何确认一条界限而又不越过它?)和知性作为工具或媒质的隐喻。在《纯粹理性批判》中,可以说康德是在这样一个层面上讨论问题的,在这个层面上他既忽视了世界自身(Ding an sich),也忽视通过其活动而构成现象世界(Erscheinungswelt)的先验主体。当然,康德其实并没有依靠这种非反思结构,并且确实完成了一种真正的反思,这一点应该是清楚的。但是,他给我们留下了一个有关经验主体与先验主体之关系的重要问题(第三个二律背反),而且看上去他并未对有能力进行一种如同在《纯粹理性批判》中所展示的那种反思的(先验的)主体进行解释。

4 参见 Habermas 和 Luhman(1971),第 9—11 页。本文中引自非英语的原始文本的引文已由本文作者作了翻译。

5 所以,看上去我们所涉及的只能是一种强调的(非经验的)意义上的“知识论”(theory of knowledge),在那里,认知者(系统之研究者)的不可避免的预设被加以了反思[而且那些被挖掘出来的前提条件的普遍性仅仅来源于它们之必然包含在这样一种可能性本身当中,即认知者的“知识”能够在交往中由他施为性地(performatively)认定为真的或者有效的]。

6 就我而言,我倒认为对付这种相对主义的办法应该是(如同对付怀疑论者一样)设法表明我们并不能充分地対这种相对性情境或问题情境作出解释,如果与此同时未能提供消解这一问题的手段的话。大体上说,相对主义预设了(至少)两种主体性(每种都能“构造一个世界”)。这样一来,如果我(们)只是异想天开地设想有关这些世界如何呈现于别的主体面前之最为古怪的可能性,那么,我(们)依旧处于支配性的地位并构造了那条至关重要的纽带。但在真正的相对性的情况下,我们必定与交往情境(communication-situation)打交道。然而这样的话我们能够而且必须在“Faktum der

Kommunikation”（交往的事实）中寻找成为一个具有一个世界的主体性的那些绝对前提，也就是在交往中能够作有效性认定这样的可能性本身之中寻找那些绝对前提。比起康德来这当然可能退后了一步，不过，它也许是这样一步，即能够证明一个在康德那里依旧是断定的东西，也就是证明理性的统一性、证明超越“它的”实践运用和理论运用之区分的理性的统一性。

7 本文中凡未指出别的出处的引文，后面所标的页码均指 Naess(1936)即《认识和科学行为》一书。

8 在这一点上，Naess 指的是（克分子）行为主义者 Tolman，他在他的对于某些老鼠试验的解释中并未完全摆脱迷阵认识论的谬误。参见 Naess 已引用的段落。

9 这个表达[objektiv-psychologisch(客观心理学的)]被 Naess 当作一个有关并未涉及意向性表达之描述的 terminus technicus(技术性术语)加以使用。为了说明有关人的意向、参考物和“知识”(或“科学”)的 eine objektiv-psychologisch Beschreibung(一个客观心理学的描述)可能像什么东西，他提出了这样的观念即一个来自于另一个行星上的观察者，后者完全不具备对人类语言的理解(而且他不设法去学任何人类语言)，却干脆把我们的种种口头表达看作是与其他种类的(公开)行为并列的一种行为。如果这样一个与我们缺乏“交往性”关系(而只是实验性关系)的完全的陌生人对我们的“科学”要提供解释，那么，他可能不得不把这种说明作为他的“生物”科学的一部分，其依据是他对包括我们的“科学的”行为(wissenschaftliches Verhalten)在内的我们的整个行为系统的观察。对照我们自己对于(我们的)知识和科学的解释——即在科学哲学、在认识论、现象学和其他种种“主观心理学的”尝试中——那个陌生人的解释可能是客观心理学的解释，或至少意味着这一方向上的重大步骤。

10 参见 Naess, 前引书, 第 59 页。

11 参见 Naess, 第 64 页。也可参见其第 19 节的余下部分(第

64 页及其以下),这一部分的内容是对 von Uexküll 的观点的考察。

12 引文见 von Uexküll(1909),第 131 页。参见 Næss 已引用的段落。

13 这里将不容许他稍微依靠他作为一个(在我的——本文作者的——世界中被加以观察的)外来机体的身份,但是他将享有他作为一个通过交往能够被把握的人而被赋予的可批判性。

14 见 Næss(1965a)。

15 这是 Næss 在“作为行为的科学”中(仍然)接受的一种划分,尽管他明显地对它感到不满意。由此,他显示了与 Popper 对科学的纯“逻辑的”处理有些相反的立场。

16 除了 Habermas 的著作,我倒还想提及在这方面相关性很强的著作:Zinkernagel(1962),从第 236 页开始,Wellmer(1967)以及 v. Wright(1974)。

17 参见 Næss(1936),第 13 页,注 2。

18 参见 Næss,第 2 节。很明显,Næss 的思想实验的关键不是社会人类学家们经常提出的那种观点:一既定社会中的生活的某些普遍的方面或结构性的方面对于其成员本身可能仍然是隐晦不明的东西,因为他们(在某种意义上)离它们太近了,而对这些方面,陌生人却有比较可能看出这些方面。

19 这个层次在 Næss 的构造中完全是和科学家的层次(最初的层次)相分离的,也就是说,陌生人的语言——元语言——是不同于在元语言中被描述的对象(科学家)的语言的。但是,这当然不是对所有类型的层次/元层次关系的恰当表述,而且,上升到元层次不应该总是被看成是一种“不恰当”的反思。与 Næss 所构思的情境相反,语义上封闭的自然语言自身(原则上)包含任何“元语言”等级体系,其原因仅仅是把直接语气转换为间接语气这种可以一再重复的语言手段,比如,“P1 希望(下接一个句子),P2 恐怕(下接一个句子),……Pn 说了 P”等等(“P-1 hoped that, P-2 feared that……P-n

said that p” etc)。间接语气的(下接一个句子)(the “that”)这种可能被看作是语言与元语言之纽带的语言手段,事实上(根据哈贝马斯的分析)也在每一言语活动内部起作用,作为“施为性的”部分与其中包含的命题性语句之间的纽带起作用,这或许必定如此——这里我作为一条假设提出来——如果语言使用中的角色的“相容性”和“可交换性”是可能的,以便我们能够“同意”使用这种语言的话;特别是如果我以第一人称用来形成意向与进行活动和言语活动的语言是与用来(以第三人称)描述或报告我的活动的语言是同样的语言的话“我向你保证(下接一个句子)”(I promise you that p.),“他向他(我、你)保证(下接一个句子)”[He promised him(me, you) that p.)]。

对于语言/元语言、类型理论、自然语言与“科学语言”、语义封闭性等等这个已经讨论了很多的问题,我认为有必要从这个角度来加以探讨;把语言和元语言的关系看作是存在于语言施为者的语言(说话者在最初层次上所使用的语言)与报告者的语言[观察者用以描述第一个人(如那“第三人称”者)所做或所说的语言]之间的关系。并且要求两个主体将能够交换他们的位置并“同意”他们对语言的使用!——在《逻辑哲学论》中,Wittgenstein 不会同意把任何有关语言之“被观察的”使用纳入作为世界之界限的唯一语言(the language)的构造之中。但是在《哲学研究》中,(在我看来)“我”的语言与对我而言可观察的你的语言(的使用)之间的交互二重性,在语言自身的构造中扮演了一个关键性角色。它对“遵守规则”之可能性来说是必不可少的,而且根据维特根斯坦的分析,它在“心理”动词的意义中扮演了一个特殊的角色。要理解这些动词的意义,不仅需要第三人称对这些动词作描述性的使用(包括观察验证的相关性),而且需要以第一人称对它们作表达性的或施为性的使用[所以,我们用以描述动物与动物行为的“心理”词汇之使用,在某种意义上说,确实是不恰当的。因此,将情感和意向归诸动物,如果不仅仅是一种“比喻的”说法(这种说法应当根据实际的动物的行为发展来加以说

明)的话,也至少是这样一种说法,它依附于为了交往而“设计”出来、并且本质上通过交往而加以构造的(我们的)语言]。

20 参见 Næss,从第 20 页开始。

21 我们也许还应该提醒自己,一个表述为了在某些使用中成为隐喻性的或比喻性的,它也必须拥有一种真实的、非比喻性的或非隐喻性的使用。

22 德文原文是:Die Umwelt der beschreibt man objektiv-psychologisch nach denselben Richtlinien wie man die Umwelt des See-Igels beschreibt. (第 68 页)。

23 我们这里采用的是 Næss 在第 46 页(第 17 节开头)上所给出的描述——它非常明显地使人联想到胡塞尔,他把我们的 Lebenswelt 刻画为 die allgemein zu beredende(通常谈论的东西)。
[Husserl(1954),第 213 页,1.31]。

24 也许是“kommen die menschlichen Gegenstände für die Fremden nicht in Betracht”(陌生人对人类对象视而不见)? 参见上注 22。

25 为方便起见,我擅自违反 Næss 把陌生人叫作“火星人”这条规定。以下仍将这样。

26 也许像我们在童话中所听到的那样,或者像在 Henrik Ibsen 的戏剧中 trolls(山妖)的国王设法去强迫培尔·金特(Peer Gynt)那样:眼里的小伤口将会使你发觉一切都不同了。

27 在某种意义上,达到主体性的同一性,或世界的同一性的前提仅仅是参与那种为其划定界限的语言。所以,对两个主体来说,建构一种用于交往的共同语言就意味着超越他们之间的分离性。

28 作为例子,可参见引自第 10 节的如下段落:Die Saetze ueber Vorgänge oder Gegenstände der objektiven Realitaet leisten... dasselbe wie Saetze ueber Verhalten oder sie leisten nichts... “Gedanken” und “Intentionen” sind subjektiv überhaupt oder “verkleidete” Gegenstände

objektivpsychologischer Untersuchungen（因此，关于客观实在的过程和对象的句子的作用相当于关于行动的句子，否则它就什么作用也没有。……“思想”和“意向”是经过主观地构造或主观地“装饰”的客观心理学研究对象）（第 41 页）。这个观点显然属于逻辑行为主义的范围。

市场与论坛：三种政治理论

杨·埃尔斯特(Jon Elster)

我想一般地比较一下三种政治观,尤其是三种民主制度观。我将先考察一下社会选择理论,作为具有某些共同特征的范围很广的一类理论的一个例子。具体地说,这些理论都认为,政治过程是工具性的,而不是一种自在的目的;他们都认为关键的政治活动是一种私人行动,而不是一种公共行动,那是指个人投票和秘密投票。与这些观点连在一起的通常还有这个观点,即政治的目标在于,使得给定的、不可化解的各种私人利益达成最优妥协。针对这种观点,出现了另外两种观点。这些观点首先否认政治行为的私人特征,其次又接着否认政治的工具性质。按照尤根·哈贝马斯的理论,政治目标乃在于达成合理的共识,而不是妥协;关键的政治行动是为了形成一个共识而参与公共论辩。根据主张参与民主制(Participatory Democracy)的理论家,从J. S. 穆勒到卡罗尔·帕特曼(Carole Pateman),政治的目标乃在于改造和教育参与者。按此观点,政治是一种自在的目的——许多人甚至主张,政治就是人类的美好生活。我将按刚才的顺序讨论这三种观点。我对这些观点的陈述将有些程式化,但我希望我的批判意见并不是没有对象的。

—

一般认为，政治所涉及的是共同利益，尤其是在这种共同利益无法被作为追逐其私人利益的个人的相加之和而被实现的情况下。说具体些，不加协调的个人选择所导致的结果，可能差于由协调所带来的所有结果。政治制度的建立，是为了补救这种市场失误（market failures）。市场失误这一用语，在静态的意义上是指市场无力提供公共物品；或者，在动态的意义上，是指通常认为市场所具有的那种自我调节的性质崩溃了。¹此外，政治还有一个再分配任务——一旦这个任务被实现，它就会沿着帕累托最优边界（Pareto-optimal frontier）运作。²按照第一种政治观，这个任务的核心是利益斗争和利益妥协。达成共识的障碍不仅仅在于多数个体都要求根据有利于他们的原则来进行再分配，或者，至少不能根据不利于他们的原则来进行再分配。³共识之所以受阻，更基本的原因是没有理由期望众个体的各自意见会朝着形成一种公正再分配的方向汇聚在一起。

我把社会选择论看作把政治看做私人性的和工具性的观点的代表，因为这种观点的逻辑和局限在它那里都表现得非常充分。其他的理论，诸如熊彼特主义理论或新熊彼特主义理论，更接近现实政治进程，而正因为这个原因，这些理论不那么适合我的打算。例如，熊彼特（Joseph A. Schumpeter）坚持认为，选民的偏好是由政治家左右和操纵的。⁴这种观点倾向于抹杀对于我的分析来说具有核心意义的一个区别，即作为给定偏好之累积的政治和作为通过合理讨论来转变偏好的政治之间的区别。尽管新熊彼特主义者突出偏好累积过程中政党的作用是对的，⁵但是，我在此所要讨论的并不是这些协调机制。无论如何，政治问题在政党内部也产生，所以也可以认为我的讨论是适合这种较低层次的政治进程的。事实上，我下面将要说的主要内容，对于在相当小范围内的政治——公司、组织或社区内的

政治,要比对于全国性的政治制度,更能说明问题。

非常宽泛地说,社会选择理论的框架大致如下。⁶(1)我们的出发点是一批给定的行动者,这样就不会出现政治边界的规范性辩护的问题。(2)我们假设,行动者面临的是一套给定的选择,这样(比方说)就不会发生诸如操纵议事日程这类问题。(3)假定行动者被赋予一些同样是给定的、在政治过程中不会发生变化的偏好。另外,又假定行动者和那一套选择没有因果性的联系。(4)根据这个理论的标准版本、也是目前为止这个理论的唯一发生影响的版本,这些偏好被假定为纯粹是依次排列的,这样,个体就无法表达其偏好的强度,旁观者也无法比较不同个体之偏好的强度。(5)假定所有个体均成对地确定其偏好,也就是说,个体偏好被定义为无例外的,并具有形式上的可传递性,以致如果偏好A优先于B,而B又优先于C的话,就蕴涵着偏好A优先于C。

在这个背景之下,社会选择理论的任务是要对各种可能的选择进行一种社会偏好排序。或许这看上去是提出了不必要的要求:为什么不把目标限定为求得对某一选择的选取呢?然而,通常很难确定哪些选择是切实可行的。所以,如果最优选择无法实现,那么,作一个排序是非常有用的。这一排序应该满足下列标准:(6)像个体偏好一样,这个排序应该无例外的、可传递的。(7)它应该符合帕累托最优原则,也就是说,如果有两个选择,一个是社会所偏好的,另一个是每个人作为个体都偏好的,那么永远也不作出取前者而舍后者的取舍。(8)在两种给定选择之间作出社会取舍,只能取决于个人怎样对它们排序,这样就不受他们在涉及其他选择的偏好方面的变化的影响。(9)社会偏好排序应该尊重并反映在帕累托最优条件之上的个人偏好。这一想法包含若干不同的观念,其中最重要的有:匿名性(所有个人都应一视同仁),非专制性(不容置疑,不允许任何个人对社会选择实施专制),自由主义(所有个人都应拥有一些私人领域,其中起决定作用的是他们的偏好),以及不受策略性行为影响(表达虚

假偏好不会带来有利结果）。

社会选择理论的主要部分包含在一系列不可能定理和唯一性定理中，它们或者表明一给定亚类的这些条件是无法同时满足的，或者表明这些条件唯一地描述了一种累积偏好的特定方法。不可能定理曾引起广泛注意，不过，从本文角度来看，它们并不具有关键性的重要意义。它们的主要根源在于关于偏好的可允许信息的匮乏，也就是说，在于只注意排成序列的偏好。⁷现在，除了排序，我们确实不知还能做些什么。相互捧场和选票交易也许会抓住一些偏好的基本特征，但是，为此是要付出一些代价的。⁸但是，即使个体内部和个体间的偏好强度之比较的一些概念性和技术性的障碍可以得到克服，⁹对社会选择这种进路仍然存在不少异议。我将讨论两种反对意见，它们都和给定偏好这个假设有关。首先，我将指出，人们选择加以表达的偏好，并不一定是他们真实偏好的一个好的向导；其次，他们的真实偏好对于社会选择来说无论如何是一个脆弱的基础。

事实上，如果我们把“给定的”理解为可直接观察到的，那么偏好从来就不是“给定”的。这些偏好如果要起推动社会选择过程的作用的话，那么，它们必须以某种方式由个人表达出来。偏好的表达是这样一种行动，它大概也是由一些相同的偏好指导的。¹⁰但是对个体具有合理性的行动是表达实际的偏好，这远远不是显而易见的事情。有些累积偏好的方法是这样的，即个人表达虚假偏好是有好处的，也就是说，在有些情况下，如果他选择不去真实地表达他的实际偏好的话，结果对于他的实际偏好会更好些。为社会选择机制设计不受策略性选择之影响这个条件，其明确目的就是要排除这种可能性。然而，结果表明，那些在其中诚实会带来好处的系统，在其他一些方面，是很不讨人喜欢的。¹¹于是，我们不得不面对这种可能性：即使我们要求，社会偏好对于所表达的偏好来说应该符合帕累托最优原则，但是，对实际偏好来说，它们未必如此。因此，不受策略影响这个原则和集体合理性的有效性是密切相关的。因为前者看上去肯定不能成

立,那么后者也未能幸免。因此,很难捍卫社会选择机制之结果所代表的是共同利益,很可能每个人都偏好某个其他结果。

阿莫斯·特维斯基(Amos Tversky)曾指出另一个理由来说明为什么不能假设选择——所表达的偏好——在所有情况下都代表实际偏好。¹²按照他的“隐蔽偏好假设”,各种选择通常隐蔽而不是揭示某些作为选择之基础的那些偏好。在下列两类事例中,尤其如此。第一类事例是指与风险抉择相联系的预期懊悔。请看下列(特维斯基举的)例子:

在朱迪二十岁生日那天,人们让她在这样两件事情之间进行选择:或者和她姨妈在城里一起度周末(C),或者举办一个全是她朋友参加的聚会。聚会可以在花园里举行(GP),也可以在房间里举行(HP)。花园聚会也许乐趣大得多,但是无法排除老天下雨的可能性,万一天公不作美,那么室内聚会也许更切合实际些。朱迪对这三种选择的结果作了评估,她注意到天气对于C来说没有重要影响。可是,倘若她选择聚会,情况就不一样了。如果天气晴好,那么花园聚会将会有趣得多;可是,如果下雨,那就惨了,这时明智的选择应是室内聚会。问题在于,倘若聚会在室内举行,而恰巧天气又很好,那么,朱迪就会非常懊悔。

现在,让我们设想一下:由于某种原因,户外聚会已不再可能。在这种情况下,如果在好天气里举行室内聚会,朱迪也就没有什么可懊悔的了,因为她(在这种情况下)没有别的地方可以举行聚会。因此,排除某一行动(举行户外聚会)的可行性,就会消除与室内聚会相联系的懊悔,而增加室内聚会的总体效用。在这个事例中,合理的选择是:如果当GP存在的时候,朱迪对是C还是HP持无所谓态度,那么,当GP被排除之后,她将宁愿选择HP而不是C。

这里我们看到的是对于前面所说的条件(8)的违背,所谓“独立于无关选择”的条件。所表达的偏好因果地依赖于一个别的选择。

我们可以假设，被定义为有关那组可能结果的实际偏好仍然是不变的，与下面要讨论的情况相反。但是，在那些对子（选择，结果）中的偏好取决于那组现有选择，因为与这些不同对子有不同联系的“责任成本”取决于其他“本来能够做的”是什么。尽管朱迪不可能用有意造成不具备户外聚会的物质条件的办法来逃避她所处的两难困境，¹³她很可能希望出现一个她无法控制的事件来造成同样的结果。

朱迪希望把所表达的偏好和实际偏好区别开来的第二类情况涉及的是不愉快抉择，而不是有风险抉择。例如，“社会也许倾向于是挽救这个人的生命，而不是另一个人的生命，但它无法作出这个抉择”。事实上，与其因为有意选择而仅仅失去一条生命，可能还不如因为不作行动而失去两条生命。这样的事例同行为功利主义和结果功利主义之争中所涉及的问题密切相关。¹⁴人们很可能判定情况 A 发生是一件好事，但不希望自己就是通过其作用而使其发生的那个人。不希望成为这个人的理由可能是很值得尊敬的，也可能并不是那样。其理由不是值得尊敬的情况可能是这样的：比方说，怕那个被有意让他死去的人的亲属的责备，或者是干脆混淆了因果的责任概念和道德的责任概念。在这些事例中，所表达的偏好可能导致的，是显然违背有关人员的实际偏好的一个抉择。

第二个或许更基本的困难在于，实际偏好本身很可能因果地依赖于那组可行的选择。一个生动的例子是狐狸和酸葡萄的寓言故事。¹⁵对于“序列功利主义者”[比如爱罗（Kenneth Joseph Arrow）就这样自称¹⁶]来说，如果不让狐狸吃到葡萄，并没有造成功利损失，因为他本来就认为葡萄是酸的。但是，狐狸认为葡萄是酸的，当然是因为他确信，无论如何都不会让他吃到葡萄的。这样，我们很难通过援引狐狸的偏好来为上述功利分配进行辩护。反过来说，“逆适应性偏好”的现象——篱笆那边的草总是更绿些，禁果总是更甜些——也令社会选择论者迷惑不解，因为这种现象意味着，这样的偏好，如果加以重视的话，就不会得到满足——但重视这些偏好的全部意义就在

于给它们一个满足的机会。

适应性偏好和逆适应性偏好，仅仅是这样一类范围更广的欲望的两个特例，这类欲望无法满足可接收性偏好的某些与可传递性这个纯粹形式性标准相反的实质性标准。下面我将通过对两个概念——自主性和道德——的讨论来讨论这些标准。

自主性所刻画的是偏好之形成的方式，而不是它们的现实内容。不幸的是，我自己也无法对自主性偏好给出一个正面的刻画，所以我将依赖两种间接的进路。首先，自主性之于欲望，正如判断力之于信仰。判断力概念也是难以定义的，但是，至少我们知道，有一些人的这种素质要比别人高出一筹：他们能够考虑或多或少与手头问题明显有关的大量庞杂的证据，而且在这种考虑中没有给其中任何因素多余的重视。在这样的人那里，信仰形成的过程既没有受有缺陷的认知过程的干扰，也没有受一厢情愿的如意算盘之类的东西干扰。与此类似的，自主性偏好也并不是由无关的因果性过程所形成的——这个说明毫无用处。其次，为说明得更清楚一些，让我们接着来考虑一下这些无关的因果过程的一张简短的清单。它们包括如：适应性偏好和逆适应性偏好，遵奉和抗逆，对新奇事物的着迷和对新事物的同样是非理智的反感。换言之，偏好可能是通过对可能的东西、他人所做的事情和自己一直在做的事情的适应而形成的，也可能是由于想与这些事情尽可能不同而形成的。在所有这些情况中，偏好变化之根源都不在那个个人，而在他之外——都损害了他的自主性。

至于道德，不用说是更有争议的（在康德哲学传统内，人们还可以对道德是否有任何可能同自主性区别开来提出疑问）。一个偏好是道德的还是不道德的，取决于它们的内容，而不是依据它们之形成的方式。不道德偏好的异议颇小的例子，是那些恶意的、施虐的欲望；比较有争议的例子则是那些追求位份性物品（positional goods）的欲望，所谓位份性物品，是指那些从逻辑上讲只能为若干人所拥有

的物品。¹⁷ 要求自己的收入高出平均数一倍，这种欲望会导致每个人福利水平的下降，这样，这些偏好是无法通过康德的普遍化标准的。¹⁸ 这些欲望和恶意也有密切联系，因为，使自己得到的东西比别人多一些的一个办法，是让别人得到的东西少一些——与设法使自己更优秀相比，这实际上常常可能是更有效的办法。¹⁹

为说明自主性之缺乏与道德价值之缺乏可以怎样加以区别，我用“遵奉”（conformity）作为一个技术性术语来描述由那种要和他人一样的动机所引起的欲望，用“遵奉主义”（conformism）这个术语来描述那种要和他人一样的欲望，并用类似的方式来定义“抗逆”（anti-conformity）和“抗逆主义”（anti-conformism）。遵奉意味着他人欲望进入我自己的欲望的原因之中，遵奉主义则意味着这些欲望不可还原地进入了对我的欲望对象的描写之中。遵奉也许也许会引致遵奉主义，但也可能导致抗逆主义，正如特奥多·蔡尔丁（Theodore Zeldin）所评论的那样，在法国农民中，“声望在很大程度上来自于对传统的遵奉（以致人们认为抗逆主义者的儿子也应该成为抗逆主义者）。”²⁰ 显然，遵奉会造成一些道德上许可但自主性缺乏的欲望。反过来说，我看不出如何能够基于先天的理由就排除具有自主性的恶意的可能性，尽管我很乐意看到一个证明，说自主性不仅是和抗逆性不相容的，而且是和抗逆主义不相容的。

现在，我们可以来陈述一下对作为社会选择论之基础的那种政治观点的反驳意见。从根本上说，这种观点混淆了如下两类行为，一种是在市场中恰当的行为，一种是在论坛上恰当的行为。消费者至上观念之所以是可接受的，是因为、仅仅是因为消费者所选择的各种行为过程，仅仅就它们对他的影响而言是有区别的。然而，在政治选择的情境里，公民被要求表达的偏好，是关于那些在对他人有影响的方面也有区别的事态的偏好。这意味着，找不到类似的理由来为（和消费者至上的观念）相对应的公民至上的观念做辩护，因为其他人可以正当地反对由那些在我已经提到的那些方面有缺陷的偏好所支配

的社会选择。社会选择机制有能力补救由不加约束的消费者至上权所导致的市场缺陷，但作为一种福利再分配方式，它是完全不充分的。假如人们相互影响的方式仅仅是互相绊对方的脚，或者把垃圾倒在对方的后院，那么，社会选择机制或许能够对付。但是，政治的任务不仅仅在于排除效率低下，而且在于创造正义——对于这个目的来说，前政治偏好之累积并不是一个很恰当的手段。

这表明，论坛原则一定是有别于市场原则的。从古希腊城邦以来的悠久传统表明，政治必须是一种开放的、公共的活动，和在买和卖的活动中所发生的那种对偏好之孤立的和私下的表达截然不同。在下面几节，我将讨论两类不同的公共政治观，它们同政治的市场理论的距离一个比一个远。但是在进入这种讨论之前，我应该简要地考察一下，社会选择论者对刚才所说的话很可能会提出的一种异议。他会争辩道，除了给定偏好的累积之外，我们能选择的只是某种审查制度或者家长庇护主义(paternalism)。他可能也认为恶意偏好、适应性偏好是不可取的，但他会补充说，消除这些欲望的任何制度性机制都可能被滥用并用于追逐权力的个人的私人目的。事实上，任何治疗都可能比疾病本身还要糟。这种异议所假设的观点是：(1) 给定偏好之累积的唯一替代物是审查制度；(2) 审查制度永远是不可取的。罗伯特·古丁(Robert Goodin) 在他的论文《清洗(社会选择理论基础中的)偏好》中对第二个假定提出了挑战，认为通过自我审查方式而使偏好得到清洗或过滤是对于(偏好)累积来说是一种可以接受的替代。现在，我将讨论对第一种假设提出的挑战，考察通过公开的和合理的讨论来转变偏好这样一个观念。

二

今天，上述观点尤其和尤根·哈贝马斯在“商谈伦理学”和“理想的言说情境”方面的论著相联系。如上面曾提到的，对这些观点我将

提出一个有些程式化的叙述，尽管我希望我的版本和这些观点的原来版本是有些相似的。²¹这个理论的核心是：建立政治制度的目的不是为了对偏好进行累积或过滤，而是为了通过公共争论和对质来改变这些偏好。因此，社会选择机制之输入不是那些在市场上起作用的原初的、很可能是自私的或不合理的偏好，而是有知识根据的、考虑到其他人的偏好。确切地说，我们根本就不需要任何偏好累积机制，因为合理的讨论会倾向于产生一致的偏好。当私人需要和特殊需要在有关公共利益的公共讨论中被调整和净化之后，就会出现唯一地决定了的合理欲望。根据这种观点，政治的目标不是达成最优的妥协，而是达成一致的共识。

这一理论看来是以两个主要假设作为基础的。第一个前提假设是：有一些论据简直是无法公开陈述的。在政治论辩中，从语用学上来说一个人不可能争辩说：之所以应当选择某一方案，只因为它有利于他自己。一个人只要参加公共论辩——只要他进行争论而不是讨价还价——这行动本身就已经使他排除了诉诸这种理由的可能性。²²事实上，参与辩论可被视作一种自我审查活动，一种对合理决定这个观念的前信奉（pre-commitment）。但是，这个结论完全可以被认为是太强了。那第一条论据仅仅表明在公共辩论中人们不得不对公共利益口头表示赞成。在此之外要加一个前提，即过了一段时间，人们事实上会受关于公共利益的考虑的支配。人们不可能无限制地“*du bout des lèvres*”（将信将疑地）地赞扬公共利益——就像帕斯卡尔（Blaise Pascal）在提到赌博的时候所论证的那样——人们到后来会具有那种他一开始假装具有的偏好的。²³这是一个心理学前提，不是一个概念性前提。要弄清楚，为什么装模作样地搞一下合理讨论，就会倾向于造成真的讨论，人们可以提出如下理由：人们倾向于把他们所想的和他们所说的一致起来，以便减少心口不一。但是，用在当前的语境中，这是一个靠不住的论据。减少心口不一并不倾向于形成自主偏好。相反，人们将不得不求助于理性的力量以破除偏见和私

欲。通过用理性的声音说话，人们也使自己面对理性。

概括地说，在有关公共利益的辩论中，人们从概念上不可能表达利己的论据，人们在心理上难以表达关心他人的偏好，同时又不最终采纳这些偏好，这两条加起来得出了公共讨论倾向于推进公共利益的结论。因此，“公意”(volonte generale)不是简单地对给定的(或表达出来的)偏好的帕累托最优实现，²⁴而是某些其本身是由于对公共利益的关心而形成的偏好的结果。例如，仅仅通过累积给定的偏好，人们可能会考虑某些负面的外部作用，但不会考虑那些影响将来世代的负面作用。但现在，社会选择机制可以防止人们把垃圾倒在人家的后院，把垃圾倒向将来。此外，在帕累托最优的限度内对分配正义的考虑现在也可以有一个比较坚实的基础了，尤其是当人们还能回避掉免于策略性影响的问题的话。人们一下子就可以获得更加合理的偏好，而不仅仅是得到保证，说这些偏好将事实上被表达出来。

现在，我想对上述观点提出一系列异议——共有七点。应当说明，这种批判的目的并不是想推翻上述理论，而是为了指出其中需要加强的几个地方。实际上，对其中的一些基本原则我基本上是同情的，但我担心有人会把它作为乌托邦而扔掉，说它是乌托邦，一方面是因为它忽视由此到彼的过渡根据问题，另一方面是说它忽视了人类心理的一些基本事实。

第一点异议涉及对家长庇护主义问题的重新考虑。把参加政治讨论的义务加在公民身上，这会不会事实上是没有依据的干预？有人也许会回答，选举的权利和参与论辩的义务这两者之间存在某种关系，就像在其他场合权利和义务是相互关系的一样。为了获得选举的权利，人们必须履行某种公民义务，而这不单单是指揿按电视机上的投票按钮。在这个回答背后，好像有两个不同观念。第一，只有那些应当有权投票的人才会对政治足够关心，以至于愿意将他们的一部分资源——尤其是时间——用于政治。第二，人们应当赞成那些有知识基础的偏好，把它们作为投票过程的输入。第一条论据赞

成参与和讨论，把它们当作（对政治有）兴趣的表示，但并没有给予其工具性价值本身。为实现这种论据的目的，要求人们为选举权付钱也完全可以。第二种观点把政治论辩当作一种改善的手段——它不仅将选择合适的人选，而且要使他们更有资格参与（政治）。

在一个近乎理想的世界——在那里，对政治的关心是在各有关向度上均匀地分布的——上述论据也许有一些效力。但在当代政治的背景之下，这些论据便不得要领。有幸跨过高高的参与门槛的人们，相对集中地分布在条件优越的那部分人口中。这种局面在最好情况下会导致家长庇护主义，在最坏情况下，合理讨论的崇高理想只会造成一个自封的精英集团，其成员把时间花在政治上只是因为他们想要权力，而不是出于对所涉及问题的关心。正如其他一些情况（下面将讨论）下，最好的东西往往是好的东西的敌人。我并不是说一点不可能对理想作某种修正，从而既承认合理的讨论，也承认姿态低一些的参与；我要说的只是，任何制度上的构想必须重视保持这两个方面的平衡。

我的第二点异议是说，假定讨论时间不加限制，全体一致的合理共识也未必出现。难道对公共利益之本质就没有各种合理的、无法解决的意见分歧吗？难道连在终极价值方面也没有多元性吗？

对这一条异议我不继续讨论下去，因为无论如何它已经包括在第三点异议中了。实际上，讨论总有时~~间~~限制——一般来说，问题越重大，时间限制就越紧——因此，全体同意是很难达到的。但是，对于任何一群缺乏全体一致意见的偏好来说，都会需要一个社会选择机制来对偏好进行累积。人们只能讨论一段时间，然后必须作出决定，即使仍然存在严重的意见分歧。因此，这一异议表明，偏好之转变的作用充其量是补充偏好之累积，而无法完全取而代之。

对这里所说的多半内容，这个理论的大部分支持者无疑是会同意的。的确，他们会说，即使理想的言语情境永远不可能完全，但如果人们以某种方式朝它努力，它仍可改善政治过程的结果。第四点

异议对这一答辩提出质疑。在有些情况下，一点点讨论可以是一件危险的事情，比根本没有讨论更糟，也就是说，它使得一些人而不是所有人在谋求公共利益方面结成同盟。下面的故事提供了一个说明：

从前，有两个男孩发现了一块蛋糕，其中一个说：“太好了！我要吃这蛋糕了。”另一个则说：“不行，这不公平！我们一起发现这个蛋糕的，应该一起吃，吃一样多，你一半我一半。”第一个男孩说：“不行，整个蛋糕都归我吃！”这时，出来一个大人，说：“先生们，你们不应该为这事争吵：你们应该妥协。给他四分之三吧。”²⁵

这里的难题在于：在那位大人所建议的社会选择机制中，第一个男孩的偏好被允许计算两次：一次是在他对自己偏好的表达当中，另一次是在另一个男孩的内化了的分享伦理观念之中。人们可能说，这结果从社会的角度来说要次于两个男孩假如都坚持其自私偏好的话会出现的结果。亚当·斯密(Adam Smith)写道，他从来不知道那些老是标榜为公共利益而经商的人做了多少好事。当他这样说的时候，他心里想到的或许只是企图单方面地按照道德行事可能造成的害处。绝对命令本身，当人们单方面地依照它行事的时候，其结果是糟糕的。²⁶同样，如果讨论造成所有参与者中对道德的部分遵守，而不是有些人的完全遵守、另一些人则完全不遵守，也会出现较差的结果。参与者之间的论辩导致部分信奉美德，而不是指一些人完全信奉另一些人则完全相反，那么，也许会出现更糟的结果，正如上面提到的两个男孩的故事。因此，色杰·科尔姆(Serge Kolm)认为，温和利他主义者的经济不如要么人人都自私、要么人人都利他的经济好。²⁷

第五点异议对下列隐含的假设提出质疑：作为整体的政治体系，比起其各部分之总和，要更好一些、更明智一些。实际情况会不会倒是这样的：人们自私和非理性的程度由于政治上的互动而变得更大

了而不是更小了？认知上的类比表明，互动对于信念的合理性的影响可以是正面的，也可以是负面的。一方面，存在着欧芬·雅尼斯（Irving Janis）所称的“集团思想”（group-think），即相互强化的偏见。²⁸另一方面，当然也存在许多方法，人们可以用来集中大家的意见，彼此补充，以得出一个更好的评价。²⁹与此类似，自主性和道德可能因互动而加强，也可能因互动而削弱。莱伊荷德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）认为，个人在群体中表现出来的自我主义，要比在各种个人关系中的放纵得多。³⁰与这种悲观主义看法相反，我们来看看汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）的乐观主义观点：

美国人的信仰并非都基于对人性的半宗教性信念，相反却是基于用人类之间的联系纽带和互相允诺而对处于单一状态的人性进行牵制的可能性。处于单一状态的人类的希望在于这样一个事实：栖居在这个地球上并形成他们之间的世界的，是人们而不是单个人。把人们从人性之弱点中拯救出来的，将是人类的此世性（worldliness）。³¹

尼布尔的观点体现了一种贵族式的对大众的蔑视。大众把就个人而言都很体面的人们——用一句很典型的居高临下的话来说——变成一群没有思想的群氓。这种观点作为一种总的看法是要拒绝的，但同时我们同样应该避免另一个极端，在阿伦特那里我们看到的那个极端。不论是希腊人的集会，还是美国人的集会，都不是她归之于它们的那种商谈理性的典范。希腊人很明白，他们是有可能受民众诱惑的，事实上他们针对这种趋势采取了广泛的防范措施。³²美国的城镇当然并非总是集体自由的化身，因为有时它也会成为捕捉所谓女巫浪潮的据点。仅仅决定参与合理讨论并不保证人们之间的相互往来会事实上合理一些，因为许多事情取决于处理问题的结构和框架。自私偏好和私人偏好的零散错误在一定程度上会相互抵消，因而与集体思考所可能形成的大规模的互相配合的错误相比，它们还不是最可怕的。另一方面，依靠互相补偿的恶来造成公共利益，把

这作为一种一般惯例，也将是过于愚蠢的事情。我不是要提出论证来反对有必要进行公开讨论，我只是要论证有必要对制度设计和组织构成设计的问题非常重视。

第六点异议是指，全体同意，如果真的实现的话，很可能是出于遵奉而不是出于合理同意。事实上，我认为在民主决策时，如果有少数人投反对票，其结果要比一致通过这种情况更为可信。这里我指的并不是人们违背他们的实际偏好而表达多数人的偏好，因为我假设像无记名投票这类机制将会防止这一现象。我所想到的是，人们会在看到多数人的态度之后改变他们的实际偏好。社会心理学已经充分说明了这种“时尚效应”(bandwagon effect)的力量。³³在政治理论里，这种效应也被称作“变色龙”问题(“chameleon” problem)。³⁴有人说，遵奉主义者使其观点适应的那个多数派有可能是符合合理性标准的，即使遵奉主义者对多数派的服从是不符合合理性标准的。但这样说也没有用，因为多数派完全可能是由遵奉主义者所组成的，对其中的每一个成员来说，如果存在一个他可以信奉的少数派的话，他也是可能脱离多数派的。

为更清楚地阐明这一点，我们再来看看非自主偏好形成的一个类似情况。我们倾向于认为，如果一个人能够得到任何他想得到的东西、做任何他想做的事情，那么他是自由的。但是，我们马上就会碰到这样的反对意见：由于诸如“酸葡萄”之类体制的作用，也许他只需要他能够得到的东西。³⁵当然，于是我们可以补充说：在其他因素都相同的情况下，一个人想要做他无法自由地做的事情越多，他也就越自由，因为这些事情表明，他的需要并不是通过对他所具有的可能性的适应而形成的。这里明显有一个悖论：一个人欲求他无法自由地实现的东西越多，他的自由就越大。再细想一下，这个悖论包含了一个有效的论据。与集体决策如果不是一致通过的就更值得信任这个观点相联系的悖论色彩，也可以按类似方式加以消解。

我的第七点异议等于否认这样一种看法：根据公共利益来表达

人们的论据，将把欲望中的所有自私的论据都净化掉。一般来说，实现共同利益的方式有许多种，如果对实现共同利益这个组词我们现在理解为这样一些安排，这些安排相对于不加协调的个体抉择是帕累托较优的(Pareto-superior)。每一种这样的安排除了推进普遍利益之外，还会给某个特定团体带来额外好处，而这个团体便会对这种特定安排抱有浓厚兴趣。³⁶这样，这个团体之所以偏好这个安排是因为这额外好处，尽管它会从公共利益的角度来为这个安排加以辩解。典型的情况是，人们用一种因果理论来为这种安排辩护——比如解释经济是如何运作的——这表明这个安排不仅是促进公共利益的一种方式，而且是促进公共利益的唯一方式。里根政府早期奉行的经济理论即为一例。我不是说这些观点的支持者不真诚，但这里确实有一种一厢情愿的成分。在社会如何运作的问题上，社会科学家们众说纷纭，观点非常不一，在这种情况下，选择一个理论来为自己能从中获益的安排进行别无其他选择的辩护，这是再合乎人情不过的事情了。把普遍利益和特殊利益的对立起来是过于简单化了，因为私人收益会因果性地决定一个人对公共利益的看法。

上述异议主要是要提出两个基本观点。首先，我们不能假设只要我们自以为已经在好的社会里行动，我们就会事实上达到好的社会：很久以前，内在于这个“逼近假设”(approximation assumption)³⁷的谬误，就已经在经济学中的“次优理论”(theory of the second best)中被揭露出来了：

如果有这样两种情况，在一种情形下，多数最优条件、但不是所有最优条件得到了实现，在另一种情形下，被实现的最优条件要少一些，我们并不能说前一种情形就一定比后一种情形优越，甚至也不能说前者可能比后一种情形优越。因此，从中又可以得出结论，在其中存在着许多妨碍实现帕累托最优条件的限制因素的情形中，任何一个限制因素的取消都对福利或效率造成影响，使它提高、使它降低，或者使它保持不变。³⁸

伦理学上类似的情况并不是人们所熟悉的那个观点，即当其他人非道德地行动的时候，有些道德义务可能会不再有效。³⁹相反，应该是这样一个观点：在一个非道德的环境中，连道德义务的性质也发生了变化。当其他人非道德地行动时，可能有这样一种义务：不仅与这些人的所作所为相偏离，而且与那种如果人人都采纳的话本来是最优的行为相偏离。⁴⁰尤其是，一点点讨论，就像一点点合理性或一点点社会主义一样，也许是件危险的事情。⁴¹如果像哈贝马斯提出的那样，自由讨论和合理讨论只有在一个已经废除政治统治和经济统治的社会里才有可能，那么，我们一点也看不出，这种废除是可以通过合理论辩而产生的。我并不想说它可以通过暴力而产生——因为，为结束使用暴力而使用暴力，将更容易遭到反对。但是，讥讽、雄辩或宣传之类的东西可能还是需要的，包括不像在理想言语情境中或许会盛行的那样尊重对话者。

从以上所述可以看出，对政治目的和政治手段的关系有两种考察方法，在这两种考察方法之间存在着一种强烈的张力。一方面，手段应当分享目的的性质，因为，不然的话，使用不恰当的手段会败坏目的。另一方面，选择那些直接来自所要实现的目标的手段，也包含某些危险，因为，在一个非理想情境中，这些手段将使我们远离目的，而不是逼近目的。在这两种相互对立的理解之间，必须求得一种微妙的平衡。实际上，我们还不知道，是否存在一条我们沿着它就可以跨入一个好社会的山梁，假如有的话，它像一片刀刃呢，还是更像一片高原？

从上述讨论产生的第二个一般观点，是即使在一个好社会中，假如我们碰巧遇到合理的讨论，这种合理讨论的过程也会脆弱的，是容易受到适应性偏好、遵奉、一厢情愿的想法等等的影响的。为确保稳定和活力，必须有一些组织结构——政治建制或政治构成——而这又很容易重新引入一种统治的因素。实际上，在政治层面上，我们将面临个体行为的一个永恒的两难境地。一方面使人们受到那些保护

自己免受非理性或不道德行为之伤害的规则约束，另一方面又要使这些规则不变成人们无法逃脱、即使逃脱是合理的也无法逃脱的牢狱——我们如何才能同时确保这两个方面呢？⁴²

三

根据哈贝马斯的理论，我相信，合理的政治讨论显然是有一个目的的，这种讨论就是根据这种目的才是有意义的。⁴³政治所涉及的是实质性的决策，就此而言它具有工具意义。当然，工具性政治观，也可以在更狭的意义上是指把政治过程理解为一个在其中众个体追逐他们的一己私利的过程；但是，在较广的意义上，它的意思只是说，政治行动首先是非政治目的的一个手段，仅仅在次要的意义上（如果有的话）它才是目的本身。在本节中，我将考察这样一些理论，它们要求把这种顺序倒转过来，认为政治的关键在于对参与者的教育方面的或其他方面的有利影响。我将设法表明，这一观点缺乏内在自治性，是自相矛盾的。政治参与之收益乃政治活动的副产品。不仅如此，它们在如下意义上本质上是一种副产品：任何把这些收益变成政治之主要目的的努力，都将使这些收益烟消云散。⁴⁴确实，从事政治工作可以是非常使人心满意足的，但这有一个条件，即规定这一工作的，是获得这种满足之外的某个严肃目的。如果这个条件没有达到，我们得到的将是一种自恋主义的政治观——近十年以来人们所熟悉的各种提高觉悟的活动相对应的就是这种政治观。

然而，我这里所要讨论的是政治理论而不是政治活动。我将提出论据来表明，对政治建制和政治构成提出的某些类型的论据是自相矛盾的，因为它们根据一些本质上是副产品的东西来为所谈到的那种安排辩护。这里首先必须在事先辩护一种体制和事后评价这一体制之间作一个重要区别。下面我将用证据来表明，托克维尔（D'alexis de Tocqueville）在评价美国的民主的时候，根据一些实际

上是副产品的结果来对之大加赞扬。在他那里,这种做法是完全可以理解的,因为这是他在事后所采取的一种分析态度,是在同他所研究的制度保持一段距离的情况下所采取的一种分析态度。在公开讨论中,如果有人先诉诸同样的论据,自相矛盾就随之而产生了。尽管制度设计者们也许悄悄地考虑到这些附带效果,但是,他们前后一致地公开诉诸这些附带效果。

康德(Immanuel Kant)提出一种公共权利之先验公式:“所有涉及他人权利之行为,如果其行为准则不能公开化,那么这些行为是不当的。”⁴⁵ 由于康德对这条原则的说明过于笼统,我不妨转向约翰·罗尔斯,他把类似的公开性条件作为能够在原初立场上进行选择的各方的限制条件。⁴⁶ 另外,他认为,相对于功利主义的正义观,这一条件更倾向于支持他自己的正义观。⁴⁷ 倘若公开采纳功利主义的正义原则,将会有一些自尊方面的损失,因为人们会觉得没有被完全作为目的本身来对待。在其他方面都相同的情况下,这将导致平均效用的损失。于是可以想象,与公开采纳功利主义正义原则相比,公开采纳罗尔斯的两条正义原则将会导致较高的平均效用,尽管和自上而下悄悄引进一个功利主义组织构成相比,平均效用要低一些。然而,后面这种可能性已经由公开性限制条件排除了。因此,功利主义者无法基于功利主义的理由而提倡罗尔斯的两条正义原则,尽管他可能是基于功利主义的理由而为之喝彩的。罗尔斯正义原则使效用最大化这一事实本质上成为一种副产品,如果因为这些原则能使效用最大化而选择这些原则,它们将不再能够使效用最大化。因此,功利主义是在康德这句话的意义上自相矛盾的:“它本质上缺乏公开性。”⁴⁸

德瑞克·帕菲特(Derek Parfit)对行为效果论(AC)提出过一种类似的反对意见,并建议如何对付这种反对意见:

这种观点赋予所有人以一个共同的目标:尽可能好的结果。如果我们设法达到这个目标,我们常常达不到这个目标。即使当我们成功地达到了,我们是故意为之的这个事实,也会使结果

更加糟糕。这样，AC 就会是在间接意义上自相矛盾的。这意味着什么呢？效果论者也许会说：这表明 AC 应该只是我们的道德理论的一个部分。它应该是那个同成功的行为有关的那个部分。当我们确信会获得成功时，我们应该以这个可能结果为目的。我们的更广一些的理论应该是这样的：我们应该抱有这样的目的和意向——拥有这种目的和这些意向会造成最佳结果。这一较广的理论将不会是自相矛盾的。所以，我们已经对付了那个反对意见。⁴⁹

这里，倒数第三个句子中，“应该”一词的含义有些模棱两可，因为它是告诉我们具有某些目的和意向是好的，还是告诉我们，我们应该以拥有这些目的和倾向为目的，这并不清楚。后面一种理解马上就提出这样一个问题：拥有某些目的和意向——也就是说，成为某种类型的人——本质上是一种副产品。如果工具合理性是自相矛盾的，我们不能再基于工具主义理由而决定其放弃工具主义——就好像我们不能通过决定设法不入睡而入睡一样。尽管基于功利主义理由自发性是很有价值的，但是，“你无法真正拥有这种品性，而同时又向你自己保证：虽然这种品性是自由的、创造性的和未经筹划的，它也以最佳为目的而起着作用”⁵⁰。

托克维尔以一种似乎自相矛盾的方式说，民主制不如贵族制那么适合于处理长远计划问题，但从长远来说民主制比贵族制更优越。但是，第一句话所涉及的时间是在行动者层次上的，而第二句话所涉及的时间是在观察者层次上——只要我们看到这一点，这个矛盾就消失了。一方面，“一个民主政权难以协调一个伟大事业的各种细节，难以坚持某个计划并不顾障碍将其坚决贯彻到底。它不大有能力暗中组织一些措施并耐心地等待结果”⁵¹。另一方面，“从长远来说，民主政府应该增强一个社会的实际力量，但它无法把贵族政府所能支配的那样大的各种力量在某一时刻、在某一方面集中起来”⁵²。后面这个观点在“美国社会得自民主政府的实际好处”那一章中得到

进一步阐述：

因此，由民主政府引入政治生活的那种不断更新的冲动又传进了市民社会。也许，把所有因素都考虑在内，民主政府的最大优点就在这里。我赞扬民主政府的理由，主要是它所促成的事情，而不是它所做成的事情。无可否认，人们对公共事务的处理经常是很糟糕的，但是，他们对公共事务的关心必定将拓宽他们的精神视野，必定将使他们摆脱陈规旧习。……民主政治并不是给一个民族以一个最有技巧的政府，但它所做的往往是最有技巧的政府也难以做到的事情：它可以向整个社会扩展一种在别处怎么也找不到的不止的活力、旺盛的力量和能量。这种活力、力量和能量不管如何不合时宜，但仍能创造奇迹。这些便是民主政府的真正好处。⁵³

换言之，民主政治的好处，主要是而且本质上是副产品。民主政治公开宣称的目的是建立一个良好的政府系统。但是，托克维尔认为，在这方面民主政治纯粹作为一个决策机构是逊于寡头政治的。但是用民主方式进行统治这种行动本身有这样一种副产品，即某种能量和冲动，它是有利于工业、会造成繁荣的。假设这一看法是正确的，那么它能不能用来为在一个尚未获得民主的国家引进民主进行公开的辩护呢？这个问题比较复杂，比人们根据我上面所说的话而可能设想的还要复杂。因为，在选择一个政治制度的时候，决策的质量不是唯一的考虑。根据正义所提出论据也可以是决定性的。但下面的结论看来是不可避免的：如果政治制度不具有从正义或效率的角度来看的内在优点，人们是无法因为引进这种制度会带来的那些附带结果，而自洽地、公开地提倡引进这种制度的。民主制度本身当中必须有一个重要的方面。如果人们受这样一些内在优越性激发而投身其中，那么，别的收益也许会接踵而来——但是，后者本身不能成为激发力量。如果把民主方法引入一个社会，只是因为其对经济繁荣起附带的作用，而没有人基于别的理由相信它，那么它将不会产

生这些附带结果。然而，托克维尔并不认为政治活动就是目的本身。民主政治的辩护理由，是在它的效果中找到的，尽管不像严格的工具主义政治观可能认为的那样总是在预期的效果中找到的。托克维尔对陪审团制度的看法更能说明问题些：“我不知道陪审团对诉讼当事人是否有用，但是，我相信，它对于那些必须判定案子的人来说肯定是非常有用的。我把陪审团看作是社会所拥有的效率最高的民众教育方式之一。”⁵⁴这仍然是一种工具论的观点，但是，手段和目的之隔阂小些了。托克维尔从来都不认为民主政治的作用是使政客们发迹，而只认为它会促进普遍的繁荣。与此形成对照的是，陪审团制度的辩护理由，则在于对陪审员本身的作用。而且，和前一种情况一样，如果陪审员相信对他们自己的公民精神的影响是陪审程序的关键，那么，这种效果就会被瓦解掉破坏掉。

约翰·斯图亚特·穆勒不仅欢迎而且倡导民主政治，就是基于对参与者的这种教育作用。在当前的讨论中，他所处的立场既是纯粹工具主义政治观的反对者，亦即他父亲詹姆斯·穆勒（James Mill）的政治观的反对者，⁵⁵又是参与制民主理论的一位先驱。⁵⁶在他的理论中，政治中手段和目的之间的隔阂更小了，因为，他把政治活动不仅看作是一种自我改善的手段，而且看作是一种满足的源泉，因而视为善本身。正如埃尔伯特·何希曼（Albert Hirschman）所指出的，这意味着：“对一个人来说，集体行为之收益不是所希望之结果和他或她所付出之努力两者之差，而是这两个量值之和。”⁵⁷但是，用这种方法解释穆勒的观点也引向一个困难。难道确实如何希曼的公式所暗示的那样，即使所希望的结果为零，参与者仍可得到一份收益吗？事情会不会倒是这样的，即努力本身是所期望结果的函数，从而最终后者成为唯一的自变量？当穆勒批判性地指出边沁（Jeremy Bentham）的局限时，当他说边沁的哲学“能教给人们的只是如何组织和管理社会安排中的具体事务（business）部分的一些手段”⁵⁸的时候，他好像是本末倒置了。政治的非具体事务部分也许更有价值，但

是，其价值当依具体事务部分的重要性而定。

要了解一种阐述得非常充分的非工具主义政治观，我们来看看汉娜·阿伦特的著作。在谈到古希腊社会里私人领域和公共领域之间的区分的时候，她写道：

不支配家庭(household)中的生活必需品，不管是生活，还是“好的生活”，都是不可能的；但是，政治(the politics)的目的从来不是为了生活。就城邦(the polis)的成员而言，家庭生活是为了城邦中的“好的生活”而存在的。⁵⁹

公共领域……是专门留给个体性的；它是人们能够在其中表现自己实际上是什么样的人、不可替代地是什么样的人的唯一领域。就是为了这个机会起见，就是出于对一个政治共同体(body politic)的热爱，公共领域才得以对人人开放，每个人才或多或少心甘情愿地分担对公共事务进行裁判、防卫和管理的负担。⁶⁰

与此对立的一种对古希腊政治的看法，我们可以在芬雷(M. I. Finley)的著作中找到。芬雷在思考雅典人为什么要求公民人人都有在集会上发表演说并提出建议的权利，却把这种权利的实施交给一部分人的时候，发现“回答之一是，邦民们(demo)意识到政治权利的工具作用，说到底更关心实质性的决策，满足于有权选择、罢免和惩罚他们的政治领袖”⁶¹。在别的地方，他甚至更加明确地写道：“那时，正如现在，对大多数人来说，政治只是一种工具，而不是一种旨趣本身或目的本身。”⁶²与汉娜·阿伦特提出的观点相反，政治权利的拥有或者实施这项权利的可能性也许要比实际行使权利本身更重要些。不仅如此，甚至连实际行使权利本身的价值也来自于所作之决策。在写到美国的市镇集会时，汉娜·阿伦特说，市民们参加集会“既不是仅仅是由于责任，也不是(甚至更不是)为了自己的利益，而多数是因为他们享受论辩、思考和决策的乐趣”⁶³。这种观点，即使没有本末倒置，也至少使本末并列了。尽管在其他情境中讨论和思考也许会成

为独立的享受乐趣之源，但是，从政治讨论中获得的享受乐趣，则依赖于决定的作出。政治辩论所涉及的是做什么——而不是应当怎样。限定它的是这一实际目的，而不是所讨论的主题。

在这方面，政治和别的活动如艺术、科学、体育或象棋等是同样的。参加这些活动会是非常令人满足的，如果你具有的目标是像“做得好”、“击败对手”这样的独立地定义的目标的话。一位棋手如果断言他下棋不是为了赢棋，而纯粹是为了欣赏这种游戏的优雅，那么，他一定是处于自我陶醉式的自欺欺人之中——因为，根本就不存在优雅的输棋方式这种事情，而只有赢棋才有优雅与不优雅之分。当艺术家居然相信他的实际目的在于过程而不在于最终结果的时候，当他相信缺陷和不规则作为创作之战斗的纪念物都是有价值的时候，他同样不再有资格引起我们的兴趣。这也适用于汤普森（E. P. Thompson），当有人问他是否真的相信特拉法加广场上的某个集会将会产生任何影响的时候，他答道：“关键其实不在这里，是吗？关键在于，它表明民主是有生命力的……像这样的集会给予我们自尊。尽管宪章派从来也没有争取到宪章，但是，宪章运动对他们却是非常非常好的。”⁶⁴当然，宪章派如果被问及他们是否认为，最终将争取到宪章，他们是不会这样回答的：“关键其实不在这里，是吗？”正是因为他们相信他们会争取到宪章，他们才投身于争取宪章的斗争，这场斗争的目的之严肃，也给他们带来了作为附带效果的自我尊严。⁶⁵

四

我刚才一直在讨论的是关于经济和政治之间关系、市场和论坛之间关系的三种观点。一个极端是“民主的经济论”，熊彼特是它的最毫无顾忌的陈述者，但本质上它也是社会选择理论的基础。它是一种政治的市场论，因为投票行为是一个类似于市场买卖的私人行为。因此，我不能接受阿兰·里安（Alan Ryan）的观点，说“从有关私

人生活和公共生活之间差异的任何观点来看,选举都无疑是一个人的公共生活的组成部分”⁶⁶。。秘密投票和公开投票间的差异本身就表明,在政治领域内,也有公—私区分的一席之地。因此,民主的经济论的基础是这样一个观念:论坛应该类似于市场,不仅在它的运作模式方面,而且在其目的方面都应该类似于市场。这目的是从经济的角度来确定的,这运作模式则是累积个人决策的模式。

处于另一个极端的是这样一个观点,认为论坛应该完全同市场分开,不论是在目的方面,还是在制度性安排方面。论坛并不仅仅指排队等候投票的个人的分布总和(distributive totality)。公民身份是只能在公共领域中,即为一个共同目的而组成的集体中实现的一个性质。而且,这种目的并不是在物质的意义上改善生活。对于其参与者来说,政治过程是一个自在的目的,是一个善,甚至是至善。可以因为其对参与者的教育效果而欢迎这种政治,但它的收益并不随着教育的完成而结束。相反,对公民的教育会导致对作为目的本身的公共生活的偏好。从这种观点来看的政治并不是关于什么东西的政治。它是古希腊运动健将般地展现卓越,⁶⁷或者是集体一致地显示团结,与决定之形成、对事件之影响没有关系。

在这两种极端之间的那种观点我认为最有吸引力。人们可以说,论坛在其运行模式方面应当有别于市场,但应当关注的说到底那些处理经济事务的决策。甚至较高层次的政治决策也涉及直接与经济事务有关的较低层次的规则。因此,关于法律如何制订和修正的宪法层次的论辩,不断地诉诸法律稳定与变化对经济事务的影响。使得政治论辩具有紧迫性的,是同实质性决定之间的关联。始终存在的时间限制使得政治论辩需要专一、需要集中,而这种专一和集中是与哲学论辩的轻松风格完全不同的。在哲学论辩中,充满希望地走在路上,或许比达到目的地更好。然而,在这些限制之内,论辩成为政治过程的核心。如果这样来定义政治,如果它在本性上被定义为公共性的,在目的上被定义为工具性的,那么,政治就具有了我所

认为它在社会中所应具有的恰当的地位。

注释：

1 Elster(1978,第5章)把这两类市场缺陷分别称为亚最优性(suboptimality)和反向目的性(counterfinality),并把它们都与集体行为相关联系起来。

2 这是一种简化的说法。首先,正如 Samuelson(1950)所指出的,也许存在一些政治性的限制因素,阻止其达到帕累托效率边界。其次,存在一些虽然对于现状是帕累托较优的,但包括对参与者的不同收益的一些方面的这个事实本身会阻碍任何这些方面的实现。

3 Hammond(1976)第263—274页上对在收入分配方面的自私偏好的后果作了有参考价值的分析,表明“如果没有某种人际比较的话,那么,在可能的收入分配的空间范围内的任何社会偏好排序都必定是专制性质的”。

4 Schumpeter(1961,第263页):“人民的意志是政治过程的产物,不是其动力。”然而,我们不应该由此得出结论[像 Lively(1975)第38页上那样]说熊彼特因此就放弃了市场类比,因为按他的观点(Schumpeter,1939,第73页)来看,消费者的偏好同样是可以受人操纵的[在 Elster(1983a)第5章中提到这一点,但作了一些限制]。

5 尤其参阅 Downs(1957)。

6 更充分的论述,可参阅 Arrow(1963)、Sen(1970)和 Kelly(1978),以及 Aanund Hylland 发表于 *Foundations of Social Choice Theory* (1986)的论文:《社会选择理论的目的和意义:一些一般论述和对于“查泰莱夫人问题”的运用》。

7 参阅 d'Aspremont and Gevers(1977)。

8 Riker and Ordeshook(1973,第112—113页)。

9 参阅 Donald Davidson 在《判断人际利益》一文和 Allan Gibbard 在《人际比较:偏好、善和生活的内在报偿》一文中的论述,见

Foundations of Social Choice Theory (1986)。

10 大概如此,但并不是显然如此,因为行动者会有一些偏好排序,并且凭借较高层次的偏好来确定要表达哪一个初序偏好,正如(比方说)Sen(1976)所指出的那样,第 217—245 页。

11 Pattanaik(1978)对已知的结果作了调查。社会选择机制仅有的一些免于策略行为影响的机制的结果是专制性(dictatorial)机制(专制者没有要错误地表达其偏好的动机)和随机性机制,即某一给定选择项将被选取的概率,等于最初作此选择的选民的比例。

12 Tversky(1981)。

13 参阅 Elster(1979), Ch. II 或者 Schelling(1980), 第 94—118 页,在那里可以了解他们关于有意限制人们的可行选择组以使得某些不可取行为在后来不可能的观点。这种观点之所以在这里没有用,是因为后悔这个因素将无法消除。

14 作为例子可参阅 Williams(1973), 第 77—150 页,或者 Sen(1979), 第 463—488 页。

15 要了解对此观点的讨论,可参阅 Elster(1983b, Ch. III)。

16 Arrow(1973), 第 245—263 页。

17 Hirsch(1976)。

18 Haavelmo(1970), 第 65—75 页提出一种模型,在其中,人人都可能因为试图跟上邻居的福利水平而受福利水平的下降之苦。

19 有人会把别人的成就当作参数,而把自己的成就当作控制变量,或者相反,尽力操纵他人成就,致使它们比不上自己的成就。获得位份性物品的这两种方法中,第一种显然要比第二种可非议的成分少些。但是,和那种不加攀比地追求出类拔萃之标准的情况相比,仍然不够纯洁。

20 Zeldin(1973), 第 134 页。

21 我主要依据 Habermas(1982)。我也非常感谢 Helge Høibraaten, Rune Slagstad 和 Gunnar Skirbekk, 他们曾耐心向我解

释 Habermas 著作的方方面面。

- 22 Midgard(1980),第 83—97 页。
- 23 关于 Pascal 的论据,参阅 Elster(1979,Ch. II. 3)。
- 24 如 Runciman 和 Sen(1965)第 554—562 页所提到的。
- 25 Smullyan(1980),第 56 页。
- 26 Sobel(1967),第 373—404 页。
- 27 Kolm(1981a, b),第 293—354 页, Kolm (1981b),第 5—31 页。
- 28 Janis(1972)。
- 29 参阅 Hogarth(1977)和 Lehrer(1978),第 283—310 页。
- 30 Niebuhr(1932),第 11 页。
- 31 Arendt(1973),第 174 页。
- 32 Finley(1973);也可参阅 Elster(1979b),Ch. II. 8。
- 33 Asch(1956)是一项经典性的研究。
- 34 对此问题的讨论和进一步的参考文献请参阅 Goldman(1972),第 221—268 页。
- 35 Berlin(1969),xxxviii,并参阅埃尔斯特(1983b),Ch. III. 3。
- 36 Schotter(1981),第 26ff、43ff 页对这一困境有精彩的论述。
- 37 Margalit(1983),第 77—90 页。
- 38 Lipsey 和 Lancaster(1956—1957),第 12 页。
- 39 这是 Lyons(1965)所强调的观点。
- 40 参阅 Hansson (1970),第 373—390 页, Føllesdal 和 Hilpinen(1971)关于义务逻辑框架内“条件性义务”的讨论。但是,这一框架看上去并不能轻而易举地吸纳我在这里所关心的那种两难境况。
- 41 作为例子,可参阅 Kolm(1977)关于少量逐步地(piecemeal)输入社会主义的危险的讨论——Margalit(1983)也曾提及这种危险,用来反对 Popper 的少量逐步的社会工程(piecemeal social

engineering)策略。

42 参阅 Ainslie(1982),第 735—780 页;Elster(1979b),Ch. II.9。

43 确实,Habermas(1982)所关心的主要的是行动的准则,而不是对事态的评价。

44 参阅 Elster(1983b),Ch. III.对以下观点的讨论:有些心理状态或社会状态本质上是某种往往带有其他目的而实施的行动的副产品。

45 Kant(1795),第 126 页。

46 Rawls(1971),第 133 页。

47 Rawls(1971),第 177ff 页,尤其是第 181 页。

48 Williams(1973),第 123 页。

49 Parfit(1981),第 554 页。

50 Williams(1973),第 131 页;Elster(1983b),Ch. II.3。

51 Tocqueville(1969),第 229 页。

52 Tocqueville(1969),第 224 页。

53 Tocqueville(1969),第 243—244 页。

54 Tocqueville(1969),第 275 页。

55 参阅 Ryan(1972),第 76—113 页。他对“两种民主概念”所作的对比,部分对应于这里讨论的第一种理论和第二种理论之间的区分,部分对应于这里讨论的第一种理论和第三种理论之间的区分,因为把政治看作公共性的和把政治看作非工具性质的这两种看法,他没有明确区分。

56 Pateman(1970),第 29 页。

57 Hirschman(1982),第 82 页。

58 Mill(1859),第 105 页。

59 Arendt(1958),第 37 页。

60 Arendt(1958),第 41 页。

61 Finley(1976),第 83 页。

62 Finley(1981),第 31 页。

63 Arendt(1973),第 119 页。

64 *The Sunday Times*, 1980 年 11 月 2 日。

65 也可参阅 Barry(1978),第 47 页。

66 Ryan (1972),第 105 页。

67 Veyne (1976)对古代世界中贵族们这种非工具性的态度作了出色的表述。

社会科学与博弈理论

· 奥农德·哈伽(Ånund Haga)

一项理论工程

近 20 年来,人们进行着一项庞大的理论工程,其目标在于,把社会科学中的理论形态和概念形态建立在博弈理论的基础之上。杨·埃尔斯特是这项工程的一位主要倡导者。他预言,博弈理论“明天会成为经济学理论的统一架构;后天又会成为所有社会科学理论的共同框架”。¹他的论证的大意是试图为如下假设作辩护:博弈理论是“把互动(interaction)概念和意向性(intentionality)概念两者统一起来的极好工具”。²我将对作为这项工程之基础的一些关键性预设作些探讨,所以,我的批判主要涉及埃尔斯特为上述理论工程提供一种可行基础这样一种努力。³

当人们宣称博弈理论可形成某种适当的理论框架,用以处理社会科学中的理论形态和概念形态的问题的时候,其中包含的主要思想是:一般意义上的互动从策略行为的角度来解释是最有成效的。

策略行为是理性行为的一种具体形式，其内在标准通常称之为策略合理性（strategic rationality）标准。为了表明策略合理性的独特之处，埃尔斯特把它和其所谓的参数合理性（parametric rationality）相对照加以辨别。他把后者视作这两种最重要的行为合理性方式中较次要的一种。⁴这两种合理性标准能对有效手段的选择行为加以控制，以达到预期的目的。据说，如果一位行动者能“在其确定的限度内（这些限度包括：不可改变的环境，可以预料的将来），选择最佳的手段，以达其目的”，那么他的行为表现完全符合参数合理性标准。⁵另一方面，如果这位行动者根据策略合理性标准来行事，那么他就必须充分考虑到：“（他）所处的环境是由其他若干行动者组成的，他只是他们的环境的一部分。”⁶

由上所述已经可以知道，由埃尔斯特所大致描绘的这两种合理性形式，恰好对应于结果导向行动（result oriented action）的两种不同类型。参数合理性意味着一行动者在一个非社会性境遇里为实现其目标，可以自己决定该如何行动，而策略合理性则意味着他的这种行动必须在一系列社会性行动条件之下进行。因此，我们可清晰地认识到：这两种类型的行动合理性，是和从马克斯·韦伯开始的那个传统中所谓目的合理性的两种形式相一致的。⁷

显示参数合理性最清楚的，是一种根据技术性规则而发生的行动，在这种行动中，对手段的合理选择所依据的是对于客观因果联系的可靠知识。为了达到预期结果，它原则上并不要求行动者必须考虑到、预想到其他行动者的目的导向行为。那样一种行动——有人称之为工具性行动——当然只有在如下特定意义上的非社会性境遇里才会发生，这就是说，这种情境并不明显地涉及其他行动者的行为。

相反，在涉及策略性类型的结果导向行动的情况下，人们必须在同至少另外一个人打交道中取胜：要么同他合作，要么同他竞争。因此，在选择一种恰当的行动路线以便实现其所料想的结果——例如，

在采取某一恰当的策略时——人们也必须考虑到那种其他行动者会预见到的行为。因此,他必须对其策略抉择作出预测,并在确定他自己的行动策略时加以考虑。然而,在典型情况下,情形无疑要比一个行动者仅仅预料另一个行动者采取确定的行动路线这种情形要复杂得多——后面这种情形不仅简单,而且和参数性的推理模式是一致的。因为对于那位行动者来说,他在作他的策略选择的时候,也要考虑到我这方面可以合理地预计会采取什么样的策略。也就是说,我们不仅仅预先考虑彼此的策略;而且预先考虑彼此对彼此的策略的预先考虑,我们是根据这种预先考虑来作出我们的策略抉择的。

看来,行动者们在其中发生策略性关系的主体间行动环境的典型例子首先是包含竞争和战斗的那些情境。一位按策略方式行事的人,尤其关心经营自己的私利,也就是说关心获得他自己的利益——这和同证明这些利益为正当的当然可能完全是两码事。因为博弈理论是对合理的策略决策所做的一种形式化分析,所以,难怪人们发现博弈理论被应用于某些形式的经济行为、应用于谈判、应用于战争博弈时,显得前途很好。另一个例子可能是国际政治。这种理论能否构成一个用来澄清整个社会互动的参照系,这当然又完全是另外一个问题。要是这样能行的话,将意味着社会互动本身,而不仅仅是社会互动的一些特例,也能用这样一些模型来分析,根据这些模型,社会互动是行动者们(根据博弈理论的一条基本预设)设法为“自己获取尽可能大报酬”的行为。⁸

上述假设表明:所要进行的这种对社会科学的博弈论重建必定蕴涵着:整个社会互动,甚至行动本身,也要用行动者的自私动机来加以解释。但是人们强调指出并不是这么一回事。为自己谋取“尽可能大的报酬”,实际上意味着成功地实现自己的目标,不管这表现的是利己主义偏好还是利他主义偏好,或者说表达的是一个利己主义偏好系统还是一个利他主义偏好系统。根据博弈理论这一理论工程的公开的目来说,要根据这一理论加以澄清的是这样一些互动

情境，这些互动情境我们一般想不到把它们称为竞争或者战斗，尤其有一些这种类型的情境，我们在其中实际上是以合作的态度行动的，或者说是以利他的态度彼此相待的。因此，如果我们要有任何理由认为社会科学的博弈论重建还有点可信度的话，那么，它就必须证实这样一种假设：存在着上面提到的那种类型的情境，在其中，行动者们虽然都各自倾向于为自己“谋取尽可能大的报酬”，但基本上采取利他主义的策略。

此外，埃尔斯特并没有把博弈理论模型的长处仅仅限制于对社会互动的科学研究。他好像还认为它们具有某种特殊意义上的批判性功能，即它们能促使互动情境本身更加合理化。至少这是下面这段话的主要意思：“当前，在社会科学的许多方面（事实上，在很大程度上，也包括社会科学所描述的现实状况），我们发现的是没有互动的意向性（参数合理性），或者，没有意向性的互动（非预期的结果）。相反，在博弈理论中，我们必须研究彼此把对方视为意向性行动者的意向性行动者之间的关系。”⁹对社会互动本身、而不仅仅对社会互动的研究的批判性潜能，在埃尔斯特如下一段话中强调得更为明显：“人们往往彼此把对方看作客体（参数存在物），因此，产生一些非预期的后果，就此而言他们并没有完全发挥自己的能力。在博弈状态下，每个人都必须考虑到所有人的合理性和平等性，只有在这种情境中，行动者才能够得到保证，每一后果都是所预期的，并且，他们不会成为各种隐蔽的因果关系的牺牲品。”¹⁰

埃尔斯特包括在他的这个总体工程中的值得注意的目标之一，是重新提出一些辩证的说明原则（dialectical principles of explanation）。他恰恰要在根据博弈理论加以重建的社会科学的框架之内这样做，因此便把策略合理性标准上升到合理互动之终极标准的地位。换句话说，他的目的是要给辩证法一个博弈论的转向。如此冒险的事业，着实令我们吃惊，因为，试图把社会科学奠基于博弈理论之上的这种尝试，从根本上来说是导源于那些信奉这样一些

东西的传统：方法论上的个人主义，伦理学上的功利主义，经济学上的自由主义。至少根据辩证的社会理论的所有主要支持者可能都主张的一个观点，上述理论信条，更不要说以三合一的形式出现的这些信条，是很难同人们历来和辩证理论联系在一起的那些预设结合起来的。

但是在埃尔斯特那里，对辩证的社会理论的奠基者即黑格尔和马克思的那种批判性的兴趣、非独断性的兴趣、从某种程度上是有政治动机的兴趣，并不是新的东西。在他的社会哲学和科学哲学的著作中，这种兴趣以前一直存在着，现在也依然如此。¹¹此外，这种兴趣也包括黑格尔和马克思在 20 世纪的最重要的后继者，比方说卢卡奇和萨特，但其他一些后继者——最注目的是法兰克福学派的几位代表人物，从霍克海默(Max Horkheimer)到哈贝马斯——却都意味深长地被置之不顾。另一方面，相对来说比较新一些的现象是，埃尔斯特试图通过基于策略行为根本原则之上的那些模型，来重新解释辩证法的一些关键概念。

关于上文提及的三种主义，埃尔斯特公开捍卫方法论的个人主义，与此同时，他的伦理学框架或元伦理学框架显然是功利主义的观点。另一方面，即在自由主义方面，情况有些不同。埃尔斯特的理论不仅仅坚持社会科学只有当设法根据博弈理论模式澄清互动情境的时候才具有典范意义，而且在此之外又宣称社会行动者自己也只有按照这些模式行动才是合理的行动。一个这样的理论是会引出一些自由主义的结论来的。埃尔斯特似乎认为这些结论有些问题，但他希望这些问题能以这样的方式得以抵消和克服：用团结来补充集体自由(他认为策略行为可以具有集体自由的特征)，从而随之出现的解决方式将会更加公平、公正。¹²由于其理论倾向，埃尔斯特总试图从策略行为模式的角度来说明团结(solidarity)这个概念。尽管如此，这个概念本身(至少埃尔斯特所使用的这个概念)并不是从上文提及的那个传统中提取出来的——而社会科学的博弈论重建工程倒确实

是属于这个传统的。相反，这个概念来自一个完全不同的社会环境，即欧洲的工人运动。这表明，政治旨趣在埃尔斯特的著作中几乎总是或明或暗地存在着的。可以不算太过分地说，他也是在澄清某种版本的民主社会主义的基础。

当埃尔斯特对他的理论工程作更详细的解释时，他倾向于最初由狄尔泰和新康德主义者所阐述和捍卫的一种观点：社会科学所要做的是理解(understand)它们的研究对象，与自然科学相反——自然科学要做的则是说明(explain)它们的研究对象。因为在传统上这些术语都曾使用过，例如“理解”指的是对意义复合体的阐释，“说明”则是指对因果联系的揭示。所以，我们也可以说，根据这种观点，说明性科学(explanatory sciences)研究的是一类彼此之间存在因果关联的现象，而理解性科学(understanding sciences)则涉及另一类现象，即在意义方面相互联系的现象，或者彼此之间存在意向性关联的现象。然而，这些术语也许会引起误解，因为这两类科学在某种意义上都要提出说明。它们都设法回答：为什么它们各自的对象——不管是气体、水蛭或是人类——在所列出的条件下会像它们在实际情形中所表现的那样表现。至少，从“说明”这一术语的非技术性的、普通的用法来看，在上文提及的所有情形中，这都恰好意味着对各自现象的行为进行说明。但是，这种术语上的谨慎态度当然仍然是和以下事实相一致的：在不同的情况下，可能包含着不同的、或许极为不同类型的说明。所以，在较为现代的术语中(埃尔斯特使用的也是这种术语)，人们谈论的是因果性说明和意向性(或目的性)说明，而不是说明和理解，这已经成为惯例。¹³

从科学哲学的角度来看，上述区分是至关重要的，因为，正如已经提到的，这一区分是同这个假设相联系的：因果性说明构成了自然科学中的典型的说明模式，而社会科学和人的科学中的独特的(即使不是唯一的)说明模式则是意向性说明。而且，这同时还意味着：社会科学和人的科学的概念形态和理论形态因此必须展现另外一种模

式——有人甚至说是另外一种逻辑——与自然科学的概念形态和理论形态不同的模式。这样,人的科学就不能照搬从自然科学得来的模式。

然而,埃尔斯特在承认因果性说明和意向性说明两者之间存在某种基本的差异的同时,也指出在一个重要的方面这种分类是不完善的。因为,除了意义复合体和因果性联系这两类现象之外,还有第三种联系类型,这种重要的联系不能被直接化约为上述两类中的任何一方。那就是功能性联系,比方说有有机体与环境之间的联系。解释功能性联系是生物科学的任务。为达此目的,它们需要一种说明模式,既不是因果性的,也不是意向性的,而是功能性的。功能性说明的基础是如下原则:具有对有机体有利的结果的属性——具有这种属性的机体与缺乏这些属性的机体相比,这种属性可以使前者具有更强的生存能力和繁殖能力——正是通过这些结果而不是别的东西而保存下来的(参看自然选择)。

因此,埃尔斯特捍卫的不是自然科学与人的科学的之间的那种旧的二元对立,而是物理科学、生物科学和人的科学的三足鼎立。然而,同时他又认为,因果性说明和意向性说明之间的区分仍然是一项最基本的区分。因为,说功能性说明不可能全部被因果性说明所代替,这种观点只有实践上的理由加以支持。我们永远也无法列出包含在一个机体对其环境的适应中的全部原因。因此,因果性说明的必要和充分条件将得不到满足,即使我们原则上假设在这样的情境中我们实际上面临着极其复杂的因果联系,也无济于事。在实践中,我们只得满足于功能性说明。另一方面,说用因果性说明来代替意向性说明完全是不可能的,支持这种观点的不仅仅是实践上的理由。人类行为是包括理性决策的。但是,导致人类作出这些理性决策的,并不是一些公开的或隐蔽的因果之链,至少不能根据这些因果关系把这些决策作为合理决策来加以说明。

此外,对于现代社会科学来说,引起一些最紧迫问题的,是功能

性说明和意向性说明之间的关系,而不再是因果性说明和意向性说明之间的关系。原因在于,功能主义——在本文中,功能主义的意思是设法用功能主义术语来说明社会现象——“在现代社会学中,在社会人类学中,在政治科学中,可能是最重要的范式”¹⁴。埃尔斯特详尽地论证道,“这种范式完全是没有根据的,它对社会科学的发展所产生的影响完全是不幸的”¹⁵。在这里,他仔细阐述了任何一种说明如果要严格地说能够被列入功能性说明的范畴的话所必须满足的一些必要条件,并设法证明,社会科学中没有任何说明是同时满足所有这些必要条件的。换句话说,他设法给出一些令人信服的理由,以解释为什么没有任何社会科学的说明可以被正当地称作是功能性的说明。¹⁶

埃尔斯特在向功能主义提出挑战的同时,还针对一个更加具体的目标。他的目的之一是拯救他所认为的马克思主义的合理内核——其办法是用基于博弈论而重构的社会科学理论来重新阐述马克思主义,同时也使得马克思主义对社会科学产生富有成效的影响。但是,马克思主义目前的贫困恰恰在于,它采用了“资产阶级社会科学中可行性最小的那一部分”,¹⁷亦即埃尔斯特所刻画的功能主义。他正确地把马克思主义与功能主义的这种亲和性,追溯到“马克思主义敌视那种取向于行动者的研究的总的倾向”。¹⁸这一点在如下事实中或许表现得最为清楚,即马克思主义倾向于“赋予像‘生产力’、‘生产关系’、‘经济基础’、‘上层建筑’等等这样的概念以一种相互‘决定’或相互‘影响’的超常能力,而并不说明这种作用是如何以进行活动的、有意向的人作为媒介的”¹⁹。因此,对马克思主义来说唯一的治疗方法便是“让其经历一种方法论上的禁欲主义,在这种禁欲主义中,如下要求被看作一条不容违背的原则,即对社会变化和社会互动的说明要提及行动者,即为了实现某些意向而在某些条件下活动、但常常可能导致意外结果的行动者”²⁰。

博弈论分析之一例

我将通过一个简单的例子,相当粗略地表明,博弈理论怎样被假定为它能够说明:策略性行动者为什么愿意,或者可能愿意倾向于利他主义的策略。与埃尔斯特一样,我将采用结构最简单的模型来分析,这模型只包括两类博弈者,我自己和别人。这样,谈论两类博弈者并不意味着只涉及两位单个的行动者。相反,这意味着,行动者中的每一方都可以被看作是以所有其他人作为对手,作为一个集体的对抗者。此外,按照这种模型,我们必须在两种、而且仅仅两种明确地界定的策略之间进行选择,那就是利己主义策略和利他主义策略。

让我们设想:在我大学的办公室里,我和我的同事可以随时拨打长途电话,问题在于,在这种情况下,我将如何使用电话。为了论辩的需要,我们进一步假设:事实上没有人有办法检查我们的谈话内容是不是公事。因此,我们可以悄悄地用办公室的电话来打私人电话,而不是像目前的规定所要求的那样请总机转接私人电话。同时,我们大家都很清楚,如果大家都用电话打私人电话,那么,大学总的电话费用将大大增加,以致过一段时间之后,校内所有的电话都将通过总机转接,因为这是控制上述情形的唯一可靠的方法。相反,只要只有我一个人在用办公室的公家电话打私人电话,而其他人则老老实实遵守规定,打公家电话只谈公事,那么,大学就不会采取上述控制措施。让我们再假设:如果我们完全不能从办公室直接拨打长途电话,那么对我们大家来说,这都将会带来一些相当糟糕的后果。假如因公事打长途电话因此也要求更加详细的程序,假如电话交换机就像现在这样只在正常办公时间内开放,结果也很糟糕——这也会使得我们实际上不可能再给远在洛杉矶、火奴鲁鲁和东京等地的朋友同事通电话,至少比以前麻烦得多。

在这种情况下,利己主义策略在于,我直接从办公室打(或想打)

私人长途电话，而利他主义策略则在于，只为公事才直接从办公室拨打长途电话。因为我们是两类博弈者，每一类都可以在两种策略中作抉择，这样，就有四种可能的策略组合。对这些组合，我和别的博弈者可以按下列方式加以排列。我最愿意选择的一种组合是：唯有我利己地行动，而他人则利他地行动；我认为次好的组合是：我们大家都利他地行动；好的程度再次一层的组合是：我们大家都利己地行动；我最不愿意的一种组合是：唯有我利他地行动，而别人则利己地行动。²¹

因此，既然人人都宁愿成为一位唯一的利己主义者，这很有可能导致如下之结局：他或她利己主义地行事，同时又希望别人利他主义地行事。从而，我们都将作为利己主义者而行事。然而，假如按这种方式行事，我们由此将共同地（集体地）在并没有任何人愿意如此的情况下造成一种情形，这种情形比假如每个人都利他主义地行事的话会导致的情形更为糟糕。这样，我们大家各自最初都选择的一个策略，便会产生如下实际结果：我们集体地损害了每个人认为是他或她自己的利益的东西。

当我们认识到这是按照起初的策略行事的无法避免的结局的时候，只要我们按合理的方式行动，我们就将不得不对我们的策略加以改变，即我们现在把最高的偏好值赋予另一种策略：我们大家都利他主义地行事。原先排在最前面的策略组合——即唯有我是利己主义者，而别人则是利他主义者——现在看来只能降为次好的了。另一方面，原先排在最后面的那两组策略组合，仍旧按原来的次序排在最后面。

因为最差的策略组合仍然是唯有我是利他主义者这种情况，所以，现在我的策略将是有条件地利他主义地行事——也就是说，我利他主义地行事是有一个明白的条件的，那就是别人也利他主义地行事。我们最后是否选择一种有条件的利他主义策略——或者，用埃尔斯特的话来说，我们最后是否从事一种团结的博弈（the solidarity

game)——这取决于我们对彼此信息的了解有多宽、有多准：“倘若博弈者(1)拥有关于他人如何排列策略组合的所有信息,并且(2)拥有关于他人所具有之信息的所有信息,那么,每个人都将选择 A 种策略(即利他主义策略),因为人人都明白,人人都会作此选择。”²²

利益协调

这样,埃尔斯特声称,可依据如下之假设来解释利他主义策略的选择:每个行动者都明白,最有利于他的个人利益的,是每个人都利他主义地行动。在我所用的例子中,就像在用来阐述甚至支持博弈论假设的多数例子中,这一看法在某种程度上好像是得到了合理的辩护。但是,在有些情境中,行动者必须协调他们把各自的利益和其他行动者的利益相协调,我们这里是否有一个恰当的模式可以一般地用来解释行动者在这样的情境中如何行动以及为何这样行动,这是十分令人怀疑的。

如果我们再回到打电话的例子中,我们这里面对的恰恰是我们的个人利益如何相互协调的问题。我们已经看到,埃尔斯特在分析这些情境时假设,我准备在人人都利他地行事的情况下利他地行事——因为我承认,这符合我自己的长远利益。我们大家之所以都准备这样做,这是因为我们都认识到,这符合我们各自的长远利益。但这已经包括了相互协调我们的利益这样的事情了。因为自发地构成我们每个人的个人利益的,并不是我们都利他地行事——因为那假定恰恰是说人人最明显的利益在于利己地行事。作为协调之基础的原则是我们大家都承认每个人都必须放弃一些东西。因为只有这样,我们——作为理性的、自利的行动者——才会愿意放弃我们分内的一些东西,因为否则的话,放弃个人利益就会毫无意义。只有按此行事,我们才能达到这样一个情境,在这个情境中我们将有能力尽可能充分地实现我们自己的个人利益。

所以，当我们在一定条件下利他主义地行事时，我之所以如此行事，是因为别人也同样行事。换言之，我之所以这么做，是因为能够合理地期待别人也以同样方式行事。然而，这种埃尔斯特式的期待所依据的是我所掌握的有关其他行动者的信息，而这些行动者对我的行动所持的相应的期待，也仅仅来自他们所掌握的有关我的信息。因此，这一期待或许可以被解释为一种认知性期待——或者，用康德的术语来说，是一种理论性期待。在这种情况下，从我的观点来看，这种期待相当于一种关于别人将如何行动的经验预测；从其他行动者的观点来看，他们的期待也相当于一种对我将实际上如何行动的类似的预测。但是，不管信息掌握得如何全面，我们最终还是得不到彻底的保证，说在相关的情形里，至少在将来同类的情形里，我们各自的对方行动者将真的利他主义地行事。

事实上，在这样的情境里起作用的期待，很可能是一种规范性期待——或者，再借用康德的术语来说，是一种实践性期待。当我利他主义地行事时，我指望别人也像我一样行事，并且我假定，别人也指望我能像他们那样行事，之所以如此，是因为我们彼此都认为对方是有这种认识的，即这就是我们所应该做，或者说，这样做对我们来说是义不容辞的。这种相互间的信任不能仅仅基于我们所掌握的有关对方的事实性的信息，因为这里有一种不可避免的道德成分。由此可以明白，我们——在一种本质上是前策略性的层次上——彼此承认对方为这样的行动者，他们是负责的、可信赖的，也就是说受到这样的情境之中的某些义务的约束（甚至是合理的约束），在这些情境中，个人的利益必须彼此进行调整或进行协调。这表明，埃尔斯特把实践合理性观念设想得过于狭窄了。为了说清楚这点，让我们对他的实践合理性观念与康德的实践理性概念作一番比较。

根据康德的解释，真正的道德的观点首先表现为我们对作为人类行动者的我们自己和别人所采取的一种与其他态度有显著区别的理性的和客观的态度，这种态度是我们应当采取的，因此也是被假定

为能够采取的。要说明根据这种解释,道德的观点的真正含义是什么,最恰当的参照系将是某种基本的、不可避免的社会互动状态。也就是说,我们应该把注意力集中于我们的生存状态,这里的“我们”用康德的术语或许可以称作不同的经验自我,具有不同的经验性动机的自我,尤其是要把注意力集中于这样的生存状态,在这种生存状态中,还是用刚才的术语来说,不同自我的不同经验动机必须以这种或那种方式进行彼此调整或彼此协调。这样的环境常常实际上是潜在的冲突情境或现实的冲突情境,因为行动者们在各自观点、价值、利益、愿望、需要等等方面存在着一些程度不等的差别,在此基础上他们倾向于追求一些彼此并不相容的目标。关键的问题在于,在这样的环境里,还有没有可能诉诸那些协调原则,那些作为用来代替操纵、欺诈、强权、暴力和压迫的严格意义上的理性原则(尽管是特殊的道德意义上说的理性原则)的协调原则。

不必说,在这里,康德把合理性概念看作是一个从属于主体间行动协调的概念,它在一些重要的方面不同于目的合理性概念或工具合理性概念。尤其是这一概念并不像工具理性概念那样蕴涵着:不同行动者的行动要合理地协调到这样的程度,即它们很明显地有助于达到一些预先给定的目标——比方说赢得一场战争或一场球赛,或者防止经济衰退。后面这种意义上的理性协调本身并不排除至少在某种程度上使用欺骗手段,或者使用强制手段。

但更能说明问题——尤其是在我们语境里——的是,康德的理性概念同通常叫作(上面也称为)策略合理性的那种目的理性的特定类型有重要区别。这里具有特殊重要意义的是,根据后面这种观点,人们通常也承认主体间行动协调基本上包含着某种对行动的道德上的协调,并且认为道德协调是,或者应当是一种合理的协调,不过相关的合理性标准必须是策略性行为的标准。因此,我们说主体间行动协调是基于合理基础而完成的,只要它依据的是社会交际的某些规则——比方说利他主义、仁慈、诚实这样。这些规则,行动者们异

口同声地都表示要遵守，因为其中每个人都意识到，这些规则如果被普遍遵守的话，他将从中获得利益，而不是失去利益。因此，如果行动者理性地行事的话，他们的行动是会趋向一致的，因为遵守这些规则是符合每一个人的利益的，只要别人也同样遵守这些规则。然而，不管这类理性协调是否与使用强权相一致，但它肯定是并不排除强权或者欺骗的：如果人们遵守这些规则之所以是合理的仅仅是因为这些规则的普遍遵守是有利于他们自己的利益的，那么下面的情况大概更加合理，因为它对自己更加有利：仅仅表面上遵守这些规则——其前提是别人在真正地遵守这些规则——而一旦违反这些规则对自己有利时，就违反规则，只要这样做不被发现就行了。有人会不承认这种行为具有策略合理性质，其理由是，运用这里所包含的那种欺骗手段的限度是很窄的，因为我们的行动的更大部分是在大庭广众之下的，是不可能轻易掩盖的，也就是说不容易被人们当作与其真相不同的东西的。但这种理由是站不住脚的，因为这种理由所涉及的是成功地实施带有相应欺诈意图的的那些条件，而不是在成功地实现了欺诈的那个事件当中所表现出来的（哪怕只是向自己表现出来的）策略合理性。

相反，康德试图提出的是这样一种观点，根据这种观点，多个行动者如果要能够把他们彼此不同的动机、因而也就是彼此冲突的行动达成某种特定的合理的和谐——这种和谐的获得实际上是既不允许使用欺骗手段，也不允许使用强制手段的——就必须满足一些必要的条件和充分的条件，而我们则是能够、甚至有义务先天地——撇开任何进一步的具有客观性质的条件——列出这些必要条件和充分条件的。因此，我们必须说明那种被认为在对动机和行动的道德协调中、从而也就是在一个真正的道德共同体的构成中展现出来的合理性，作出说明，而不涉及这样一种协调最终将有效地实现的任何外在的事态，不管这些事态是怎样被广泛地追求或一致地追求。

另一方面，这并不意味着，相应的合理性标准是不管行动者实际

追求的是什么目标的。恰恰相反,康德的一个重要意图是要确定,根据那个为道德所独有的合理性概念、也就是他所谓的实践理性概念,人们是能够基于严格意义上的合理根据来判断哪些目的是必要的,哪些目的是可能的,哪些目的是不可能的,尽管这些模态都是道德意义上的模态;也就是说,根据这些理由,这些目的分别被判定为是义务性的、可允许的、被禁止的。相反,无法对行动者之目标的终极辩护作出结论的,倒是工具合理性的标准,因为这些标准只涉及手段在获得可能的目的或现实的目的的方面的有用性,就这些目的本身来说是无法作出合理的断定的,除非是把这些目的作为别的更进一步的目的的手段。这样一来,行动者的行动的最终目的必然地是无法作出任何可能的合理辩护的。

但是,要说康德的这种合理性概念与策略合理性概念也有相似之处,看来只有对它作大幅度修改才有可能:在这里,行动的最终目的是行动者的自我利益,或者换个说法,尤其是相对于社会互动之规范的选择来说,作为行动之最终目的的行动者的利益在于:获得在实现他自己的偏好系统方面尽可能有利的条件。尽管这些偏好当然不管是分别来说还是合在一起说都是无法作任何终极辩护的,但是,说行动者的更高层次的利益是实现实际上构成了其偏好内容的任何东西,那好像是另外一回事。从辩护这个词的某种意义上来说,这种利益诚然严格地说来也是无法用策略合理性加以辩护的,也就是说,是无法在不陷入循环的情况下把它从策略合理性的前提中推出来的。但之所以如此的理由恰恰在于,利益是内在于策略合理性这个概念本身之中的,因此这个合理性概念如果不假定行动在这种合理性的特有范围之内受基于相应的自我利益的迫令支配的话,它本身就是一个空洞的概念。所以,如果根据策略合理性来否认上述意义上的自我利益是行动的最终目的,可以说构成了某种类型的自我干涉性质的不自洽。

同时,我们必须谨防对自我利益作过于狭窄的解释,也就是说,

把它解释为倾向于仅仅追求严格意义上的利己主义的动机。在这里，就像前面我们其实已经指出的那样，自我利益的意思是某人意在实现他自己的偏好，或他自己的偏好系统，不管事实上这些偏好是利己主义的，还是利他主义的（这也有可能）。当然，康德认为，如果行动原则（其中很明显包括协调原则）不是基于严格意义上的实践理性的，它们就“隶属于自爱或自己幸福的总原则”。但是，他又明确指出，这类自爱也包含对促进他人幸福的关注——如果我们“受一种同情气质”的作用，“因别人的幸福而感到自然而然的满足”的话。因此，关键问题并不在于行动者们所追求的动机是怎样的利己主义或怎样的利他主义，而在于这些动机是经验的动机（用康德的话来说，因而也就是病态的动机），还是纯粹的道德动机，或者说基于道德律的公认的优势力量而选择的动机。

但是，宣布自我利益——即使在这种较广意义上的自我利益——是为策略合理性概念所预设的，还远远不等于断言它就这样为一般意义上的合理性概念所预设。康德要做的，是要证明根据严格意义上的实践理性的概念，有可能对两种类型的目的合理性在他看来所具有的局限和不足（就对于动机和行动的道德协调来说）都作出解释并加以克服的。针对第一种类型的目的合理性，他认为根据实践理性的概念，有可能对任何目的，而不仅仅是用来实现这个目的的手段，进行一种纯粹形式合理性的检验，也就是检验一下它与上面所提到的那种理性和谐是冲突呢，相容呢，还是就是它所要的呢？针对第二种类型的目的合理性概念，他坚持认为一种道德的协调，与一种策略性协调相反，要求我们从一种完全跨主体的观点来考虑我们的社会行动，而这种观点只有通过任何基于自我利益的动机加以中立化或加以暂时搁置才能达到。

作为一项合理的事业，即排除任何可能或多或少通过欺诈手段或强权手段来实现的协调的合理的事业，区别于其他协调的道德协调因此必须是这样一种协调，它能够获得所有实际上受其影响的人

们之间的经过论证的、不受迷惑的、自愿的共识。至少,用来使动机和行动达成合理协调的那种对共同规范的辩护方式,其中一部分将形成一些相关的理由,使人们有可能期待一种在此基础上形成的未加约束的、未作伪装的意见一致——尽管典型意义上的这种意见一致甚至是根据这样一些东西来设想的,这些东西是和事实相反的、是只有当自由和平等的商议的那些理想性的、从经验的角度来说无法实现的条件事实上满足的时候才能获得的。

尽管如此,康德意义上的实践理性之协调的概念,无论如何是关于不同方面在一定条件下既能够一起同意、也能够各自同意的东西的概念。但是,之所以能够合理地期待这样一种结果,仅仅是因为、也恰恰是因为行动者从他们各自的观点出发有足够好的理由来这样做。尽管如此,要使得这一点成为一种实在的可能,康德承认,不可避免地要满足两个预设。首先,在考虑到一切因素的前提下,协调必须是对于每个人都是同等地好的,其含义不是别的,而是指这种协调是公平的,是不偏袒一方(偏袒一方意味着损害另一方的需要和利益)的。其次,行动者必须自己承认这是一个合法的要求,也就是说,他们必须承认要求他们以那种特定方式协调他们的动机和行动是正当的。但这种承认,又是已经内在于他们的道德直觉之中的,也就是说,他们的道德直觉或者是由这种承认来支持的,或者是表达了这样一种承认。这种承认,康德认为有理由把它表述为对于某些实际上对应于道德律之要求的东西的承认。如果没有这种(默默地)承认,行动者就完全不可能像一个具有道德直觉和道德反应的有责任心的道德行动者那样来行动。

当然,埃尔斯特想要把社会科学建立在对意义的理解的基础上,或建立在像意向性行动这样的有意义之表达的基础上,对此我们要给予一定的肯定。尽管如此,说社会互动可以从策略行为的角度来进行分析,这种观点如果要加以辩护的话,只有把意义的一个根本的方面撇开不管才有可能。这样,意义的问题,因而意向性说明的领

域,就被埃尔斯特限制在非常狭隘的意义上的意向上了。意向受到关注,仅仅是在这些方面,即目的合理性的计算,这些计算所产生的决策,以及那些单个行动者们所力图实现的那些目的——包括那些他们彼此希望对方去力图实现、从而他们都认为对方也具有的那些目的。但是,意义的问题,以及理解意义的问题,从来就没有被关联于行动者对于这样一些情境或境遇的理解或解释,即对于那些计算、决策和目的有意义地处于其中的情境或境遇的理解或解释,对于那种行动者们彼此认为对方也处于其中(比方说当他们期待对方也采取特定策略的时候)的那些情境或境遇的理解或解释。更一般地来说,从埃尔斯特的视角来看,社会科学中的理解并不包括行动者们互相认为对方所具有的(这种相互承认又是他们互相认为对方是处于一个共同的生活世界中的行动者的条件)的共同的意義模式和解释模式。²³

诚然,埃尔斯特非常简短地、几乎是一带而过地提到过共同意义的概念,这个概念是查尔斯·泰勒(Charles Taylor)引入的,用来刻画他所谓的非主观意义的两种基本形式之一。这种共同意义的特点在于,一行动者共同体不仅仅共享这种共同意义,而且对这种共享感到是理所当然的。²⁴和泰勒本人的看法相反,埃尔斯特认为这类意义还有待于阐述成这样一种特别类型的主观意义:“(1)社会的所有成员都拥有这类意义,并且(2)每个人都知道大家都拥有这种意义。”²⁵然而,提出这种观点的目的,显然是要为方法论的个人主义论证:撇开泰勒实际上提出的论据不管,一种共同意义事实上可以作个体的说明,也就是说,某些现象——某些情境、某些制度、某些安排——从每个行动者的个体的观点来看具有同样的意义,这样,意义之为共同的,是从趋同或重合的意义上来说的。每个行动者从其自己个体的观点出发知道有关所有其他行动者的这样两方面情况:其一,这些现象对于所有人都趋同地具有那种意义,第二,每个人都知道那些现象对所有人都趋同地具有那个意义。

但是,这种观点绝不足以对意义问题提供一个令人满意的说明。因为,埃尔斯特仍然没有设法阐明行动者的策略选择和他对情境、境遇的理解这两者之间的联系,而只有这种理解才使得恰恰选择这种策略成为一种同意义有关的事情。因此,他也没有阐述这样两方面之间的关系,一方面是各自对某些策略的预料,另一方面是对这些情境或境遇的理解——行动者们彼此认为对方拥有这些理解,从而能够有意义地、合理地期待对方采取所预想的策略。此外,这种具有交互性的理解共同体怎么居然有可能用博弈理论来加以说明,这也是令人费解的,因为这样一种说明所能够处理的关系,恰恰是那些可以说是典型地体现了策略性行为之基本结构的关系。即使我们确实也认为,我们对于一些特定策略的选择和期待都只有根据我们认为对方也拥有的某种情境理解来进行的——对这一点要加以合理地否认倒是难以想象的——即使这样,我们也会发现,如果我们想要从策略性行为的角度来分析这种共同的情境理解的话,我们会陷入无穷倒退之中。²⁶

进一步说,为支持对共同意义所作的方法论个人主义诠释所提出的那个论证,忽视了这里的问题不仅仅是社会现象对于所涉及的所有行动者拥有同一个意义的问题。同样重要的是这样一个事实,即行动者们,由于这样互相被对方认为具有共同意义,是处在共同的社会安排之中的——这种社会安排就是以这样的方式形成的、维持的。如果这样的共同意义无法用博弈理论来阐明的话,那么,那些社会安排,我们共同地、相互地处于这些社会安排之中这个事实,也无法用这一理论来加以阐明。

形成对方法论个人主义之信奉的基础的,原则上说也是对意义问题的这种引人误解的狭隘理解,再加上对道德的功利主义的(策略合理性的)诠释。大体上,意义问题,连同道德层面上的功利主义(策略理性),在埃尔斯特那里,这种信奉所包括的内容之一显然是这样一种信念:社会现象,比方说社会经济阶级、制度、宗教、通货膨胀率、

充分就业等等，一般地来说，而且几乎以同样的方式，仅仅是作为不可计数的个体行动的结果而产生的。比方说，他把集体现象刻画成“不同的个体行动之间所存在的因果联系”。²⁷但是，即使对某一通货膨胀率不得不作这样的说明，也就是说，把它解释成大量个体行动的因果性效应，但如果对个人宗教行动和相应的宗教（作为一种集体现象）也作类似的说明，那只会引人误入歧途。顺便说一下，如果把把这个论点稍加修改，认为宗教无非是个体宗教行动之总和，刚才的评价也同样适用。尽管这样的说明或许还不至于全盘错误，它们是绝对无法说明这样一个事实的：个体宗教行动从一开始起，从它们发生的那一刻起，就同它们处于其中的集体性宗教安排有一种意义关系。类似的说法也适用于个体经济行动和它们处于其中的集体性经济安排之间的关系。因此，个体行动和集体安排之间的关系实际上是一种意向性关系（一种基于意义的关系），而个体行动和有些东西（比方说通货膨胀率）之间的关系则是一种因果关系。埃尔斯特指出，社会科学必须研究各自把对方当作意向性行动者的意向性行动者，因此社会科学必须拥有一套可以用来对此作充分解释的概念，他的这种观点无疑是正确的。但是，互相把对方理解为策略性行动者，还无法构成各自把对方看作意向性行动者的最初看法。我们恰恰是在一起说话的行动者，是彼此进行交谈、交往的行动者，就此而言，我们是相同的意向性行动者，是各自把对方看作在这点上和自己一样的意向性行动者。这种具有相互性的交往关系，如果用策略行为模型来分析的话，是不可能不因此而产生根本性误解的。恰恰相反，那些事实上可以从策略合理性角度来说明的不那么根本性的相互性关系，其存在是需要一些必要条件的，而上述交往关系本身就构成了这样一些必要条件。埃尔斯特所要求的那种对互动概念和意向性概念的统一，必须通过交往理论的媒介，而不是博弈理论的媒介。

注释：

1 Elster (1979a), 第 75 页。

2 同上。

3 在很大程度上我这里指的是 Elster 在(1979)中的一个演讲, 这个演讲所涉及的是受到最突出关注的一项研究。但是 Elster 在(1978)、(1976b)、(1983)中对许多论证作了更好的陈述。我在这里没有设法证明 Elster 的这个理论工程是如何发展、补充和修改的。本文的目的是证明这项研究是无效的。如果这个批评是能够成立的, 那么这个理论工程就将被放弃。仅仅对它加以修改或修正是无济于事的。

4 请与 Elster(1979b)从第 12 页起进行比较。

5 Elster(1979a), 第 74 页。

6 同上。

7 请与 Habermas(1981a)第 76 页进行比较。

8 参见上条注释。

9 Elster(1979b), 第 75 页。

10 参见 Elster(1985a)。

11 Elster(1979a), 第 75 页。

12 请与 Von Wright(1971)比较。在我们挪威的科学论争论中, 关于把社会科学当作单独的科学的问题首先是由 Skjervheim (1959)讨论的。在国际论坛上, 开拓性的研究是由 Habermas 做的, 见 Habermas(1981a), 从 163 页开始。

13 Elster(1979a), 第 93 页。

14 同上书, 第 57 页。

15 欲了解有关社会科学中的功能主义的更多的情况, 参见 Merton(1967), 从第 73 页起。欲了解关于功能主义和行动理论之间关系的更多信息, 参见 Habermas(1981b)。

16 Elster(1979a),第 101 页。

17 同上。

18 同上书,第 17 页。

19 同上书,第 102 页。

20 Cohen 在(1978)中作了一个聪明的尝试来表达功能主义的马克思主义。Elster 在(1982)中对此项研究作了批判性的考察。

21 Habermas(1981a),第 78 页。

22 这一点后来作了扩充和修改。

23 Taylor(1985a),从第 28 页起。

24 Elster(1979a),第 18 页。

25 即使它们可以用这种方式来分析,我们也无法提供可以辩护的理由来说明我们为什么要在社会科学的重构中运用博弈理论。

26 Elster(1979a),第 12 页。

27 参见 Habermas(1981a)、(1981b)和(1984)。参见 Böhler,第 105 页。也请参见 Apel(1979),第 260 页。

解释学和日常理解

杨·海勒斯尼斯(Jon Hellesnes)

答案乎？

也许这不是每天都会发生的事情，但你肯定经历过：你听到一句话，你立刻就感到很有意思。为什么？因为，我想，那句话可以被解释为对一个问题作出了回答，这个问题对你来说很重要，或者说当答案到来时，你意识到它是很重要；也许你认为，你早该提出那个刚才被回答了的问题。我们可以将上述经验转化为一个普遍的观点：如果一句话提供的东西被视为对一个问题作出了回答，如果它弥补了一项知识真空或者为理解某种事物提供了一个新的视角，那么，我们会感到它是很有意思的。¹ 而且，这是某种可用诠释方式把握的现象（这句话）和所谓前理解（“Vorverständnis”）之间和谐关系的一个实例。这句话就处于问题所包含的视域（或兴趣域）之中。

有必要区分无知的状态和体验到某种知识缺乏的心理状态。² 你所不知道的事情的范围要比你意识到你所缺乏知识的范围大（得

多)。你已经拥有的知识和你自觉到的无知起码有一个共同点：它们都涉及你以某种方式感到有意思的东西。

不知道太阳的温度，可以被体验为某种应当加以校正的知识缺乏；但是很多人不这样看，尽管他们对此是无知的。其他人甚至不知道“温度”的含义，或者不知道太阳的温度是多少这个问题意味着什么。只有第一组的人——他们意识到缺乏这种知识——才会对有关温度的信息产生兴趣。对其他人来说，这不过是一种无聊的闲谈。而对第三组的人来说，关于太阳的温度情况的理论只是一堆空话。确认自己的知识缺乏，和体验校正这种缺乏、填补这种空区的冲动，是同一种现象的两个方面。

在某些情况下，你会对某种现象着迷到忘我的地步。你所关心的一切都被置于一旁。反思的自我意识（“Das reflexive Sich-Wissen”）暂时消失了。比如说，也许你完全被天空中那些奇妙的色彩征服了。但是，当这现象是一句话的时候，情况就不是这样了，至少当这句话被视为回答了一个重要问题，一个你真的认为值得回答的问题。这句话愈是清楚地被体验为一种回答或一种有意思的评述，你自己的问题对你也就变得愈加清楚。只有当你记得这问题，记得这问题是为何值得提出的，你才会经验到（感知到）这现象一问题。这回答和你的前理解所蕴含的问题属于同一领域。它们之间，并不是偶然的关系。

到你经验到某种有意思的东西正在被说出的时候，这体验是不可能强烈到使你完全忘我的。如果对方和他或她的话同涉及你的一切东西完全无关，你的任何思想都不会被激活，受挑战或遭破坏。这样一来，这对方就不再是某个能够对你说任何话的人了。如果你意识到这对方正在说的话，你也将注意到你具有一个他或她的话所契合的思想情境。换句话说，出现的是一个自我意识（“Sich-Wissen”）的时段。

当我们称别人的话为一种经验的对象的时候，我们必须[像沃尔

夫岗·库尔曼(Wolfgang Kuhlmann)那样]³ 注意到可以成为交往的经验之对象的东西和其他类型的对象,如事物和关系。关于事物和关系,提出假说,通过操作事物和关系来检验假说,是完全顺理成章的。于是,未遭证伪的假说和理论可以被整合进我们的知识整体。但是,如果经验的对象是某个人所说的话,第一件事情就不是去形成假说,至少如果这句话显得很有意思的话。⁴ 在这种情况下,被整合进的是这句话,而不是关于这句话的假说。当然,在有些情况下,对一句话形成一个假说也是可能的,尤其是如果这句话看上去并无意思,而有些荒唐可笑的话。那么聪明的人怎么会那么荒唐?这该如何解释?合乎情理的解释会是怎么样的?对这些问题,你或许将得到一个以解释的形式或合乎情理的假说的形式出现的回答。但那是从第三者的立场所作的解释。

如果你有的是一个真正的问题,一个你真的认为有必要提出的问题,在它得到回答之后,你的兴趣不在于作出关于这个回答的假说。相反,你的兴趣在于这回答本身。如果这是一个好的回答,你将感到高兴。

当交往崩溃的时候

问题和回答属于同一个逻辑—语用层次,它们是同生同灭的,是同一种“语言游戏”中的不同步骤(moves)。但是,有许多种交往情境,除了问题、回答和理论之外,还有别的言语活动。诚然,对方的话属于什么“语言游戏”,常常是难以知道的。我不知道他正在实施的是什么言语活动。他难道会认真地如此断定吗?他是不是在说讽刺话?如果是这样的话,他要表达的是哪种讽刺呢?或许他是婉转地给我忠告。不,这是半遮半掩的威胁!又错了!一旦我对此左右思索,解释过程就开始了。当出现了一个交往断裂,当我们设法理解不同方面真正的意思是什么,我们都是在从事解释学。

根据传统的理解，解释学是理解、诠释和阐述的艺术。理解和诠释的能力，是我们作为能力健全的语言使用者都应具备的能力。换句话说，解释能力是我们通过掌握一种自然语言（其对立面是人工语言：逻辑、数学、计算机科学，包括诸如 FORTRAN、ALGOL、COBOL 这样的编程语言）而获得的能力。挪威语、德语、汉语等等，是一些自然语言的例子。我们在学习母语即一种自然语言的时候所获得的能力可以被称为属于一种一般“交往能力”的自然能力。解释能力，就像修辞能力，在这种意义上是一种自然能力。因此，我们在一定程度上都是解释学家和修辞学家。但自然能力是可以培育和发展的。并不是人人都设法这样做的。甚至那些从事哲学解释学工作的人，也并不总是实践中的能干的解释学家和修辞学家。哲学解释学的工作在于通过实施尤根·哈贝马斯所谓的“交往能力”对我们所拥有的经验进行系统的反思，常常是进行理论的重构。⁵

根据我们的经验，日常语言常常并不是没有歧义的。除了其他原因之外，交往会因为日常语言有一个开放的结构而发生中断。用哈贝马斯的一个比喻，交往是“多孔的”。因为日常语言是“多孔的”，它使得交往的中断和交往都成为可能。交往要成为可能，必须也存在着交往之中断的可能。⁶ 哈贝马斯所用的另一个比喻性的表述是“断裂的主体间性”。说主体间性是断裂的，是说它的确立不是一劳永逸的事情——幸亏如此。只有无对话的语言才具有一个“完美的”系统；一种不可能中断的交往的理解，是一种虚假的理想。

在结构固定和封闭的语言中，比如在以逻辑和数学为基础的计算机语言中，符号的意义是没有歧义的。其原因在于，这些语言是以独白的方式构造出来的。在这些符号语言中不可能有对话。使得它们成为可能的是计算和演绎，也就是说是具有强烈逻辑性质的运演。而这够重要的了。比方说，为计算机编程的能力，可以是很有用处的。但假如计算机语言充斥了语言世界，假如不存在“多孔的”日常语言，所有对话就将荡然无存。我们就会像由程序控制的机器人一

样,没有反思,没有自我意识,也没有自我认同。人类社会将因此而告终。

解释学的活动是对持久交往中断的抵制,我们能进行这种活动,是因为我们有交往能力。我们都有能力或多或少富有成效地处理变得复杂了的交往情境,就此而言,我们都是解释学家。比方说,我们能够清除不同意义和不同交往层次之间的不一致,假如这种不一致使得交往发生混乱的话。一个人用言语传达的,可能与他以非言语形式表达的东西相矛盾,而解释学活动也处理非言语交往,至少在非言语表达可以用日常语言加以反思的程度上处理非言语交往。

解释学循环和假设—演绎方法

被诠释的东西——所谓被诠释项——可以是一句话,一个玩笑,一篇文本,一个行动,一个建制,一个情境,等等。但是假如我们现在、暂时地只讨论文本,那么,解释学理解可以概述如下:文本的全部意义,也就是它的整体所要表达的意义,是由文本的不同部分的意义决定的。同时,这些不同的部分,包括人们在辨认部分时的目的,决定了文本的全部意义。有时候,解释学循环的学说是按这样一种方式表述的,以至于我们似乎最后陷入了一个非常困难的境地:只有当我们获得了对其所有部分的意义之后,我们才能理解文本的全部意义。但是不同部分的意义(以及我们如何划分文本),只有通过对整个文本的意义的理解才能得到。从字面上来看,这是荒谬的:对文本我们要么理解了,要么还没有理解。第三种可能是找不到的。换句话说,对一开始令人困惑、含糊不清的文本的逐渐理解,将是不可能的。但这恰恰是文本诠释所要做的事情。幸运的是,我们靠前理解(Vorverständnis)这个概念摆脱困境。解释学循环指出的事实之一,就是对被诠释项的前理解是逐渐获得它的意义的一个必要前提。所以,如果诠释者对所诠释项不具有任何前理解,因此面对某种绝对陌

生的东西，他用解释学方式是得不到任何理解的。但是，只要对一幅花色地毯和一个诠释项之间的区别有所理解，我们就已经有了一种前理解。我们必须对要发现什么东西有某种预期，否则的话，我们是无从下手的。但这绝不是说，我们必须具有某种哪怕是接近一种恰当理解的东西。

理解从来就不是从无开始的。如果没有前理解，诠释过程是开始不了的。那些对主题有一种前知识的人们，很可能会同文本的视角照面。前理解也蕴含了对围绕主题的情境的一种暂时理解。

从解释学循环的学说我们可以知道，在对于部分的理解当中，始终有一种对整体的或多或少模糊和隐含的理解，而在我逐渐理解整个意义的时候，我对于部分也具有一种或多或少模糊和隐含的理解。整体的理解在部分的理解中“生根开花”，反过来也一样。或者换句话说，整体的理解和部分的理解在互相纠正着。

通过尝试而发现前理解的方式，有点像在假设演绎研究中对一个假设的检验。在这两种情况下都出现了通过尝试错误而发生的发展过程。但是这是两个不同向度的尝试错误，一方不能归结为另一方。

关于被诠释项的假设性陈述可以包括在前理解之中，作为它的组成部分，但是——作为一个整体来看——一个前理解并不是关于被诠释项的一个假设性陈述，如果一个假设就是关于某些事件的一个（精确的并因此而可错的）断定的话。⁷如果我们对我们的前理解的含义有所意识——这并非总是事实——我们就已经设法对该文本本身的意义获得了一种初步的了解。我们对文本在说什么已经有了权宜性的辨认。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说，“理解一个句子（einen Satz）就是知道如果它（这个句子）是真的话，事实是什么样的。”⁸沃尔夫岗·库尔曼对这个观点作了发挥，这样它也成了对包括许多句子的整个文本的一个陈述。⁹一个文本作为一个“对象”有它的特点，就是说它表达一个对于某个主题的观点，而诠释事实上是这样

一个获取过程,它使得我们能够对这个被表达的观点或立场采取一个态度,接受或者拒绝;换句话说,诠释是我们的一致或不一致的一个必要而非充分的条件。

假设—演绎方法——更确切的叫法是覆盖律模式——是有一个可能的和正确的应用的,这一点非常清楚。但我们这些自视为辩证的解释学家的人,相信这种方法的正确应用领域是有限的,相信(解释学的)诠释是处于这个领域之外的。假设—演绎模式所属的层次,是我们观察现象从事实实验等等的层次。我这样说,意味着在现象被构成和被辨认的层次和现象被从理论上加以说明之间进行区分——在辨认(identification)的逻辑和说明(explanation)的逻辑之间进行区分——而我的观点是假设—演绎方法属于说明的逻辑。相反,解释学活动则不能作这样的定位,不能仅仅处于一个层次,它也属于对解释学现象的辨认。

我现在所持的立场——对此我还要作更清楚一些の説明——是卡尔-奥托·阿佩尔和尤根·哈贝马斯在20世纪60年代[尤其是通过对“大师”汉斯-乔治·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)的批评]所提出的那种类型的辩证的解释学。¹⁰因此,这两位德国哲学家都创造性地运用了汉斯·谢尔瓦姆的《客观主义和人的研究》一书。库尔曼想要说明解释学方法和假设—演绎方法之间的区别,奥顿·奥夫斯蒂在他与达格芬·弗洛斯达尔的争论中继续了这项工作。¹¹底特利希·布勒(Dietrich Böhler)在科学哲学和语言哲学两方面拓宽了对辩证的解释学的研究。¹²过去30年间形成了辩证的解释学的一些基本思想。已经证明有必要对这些思想不断进行新的阐述,因为对它们的误解出现得如此频繁。

辨认和描述的层次与说明的层次之间的区别,以及辨认的逻辑和说明的逻辑之间的区别,在辩证的解释学中起了重要作用,而这蕴含着对科学统一运动的强烈反对。如果取消这个区分,就没有理由区分假设—演绎方法和解释学的诠释。总的观点大致是这样的:不

存在基础。独立于理论和中立于说明的观察是不可能的。一切都是拴在一起的！从这种整体主义出发，解释学可以看作是应用于有意义材料、文本等等的假设—演绎方法。

在为辨认的逻辑和说明的逻辑的区分进行辩护的时候，奥夫斯蒂利用了来自 MKSA（MKSA 代表米、千克、秒和安培）系统的物理学。¹³ 这个系统的目标是确保一种“不带偏见的”描述，有利于推进越来越多的实验。其要点是得到那些将不受理论影响，并且可用以检验所提出的理论的测量结果。

一种客观的描述——比方说通过运用 MKSA 系统——似乎是预设了客观化的态度。用《认知和旨趣》（1968）的术语，我们可以说这是一种技术性的认知旨趣，用《科学革命的结构》（1970）的术语，我们可以说，它的前提是某种（非亚里士多德）范式。在这种意义上，客观主义的描述方法远远不是无假设的方法。对于客观主义理论和非客观主义理论之争来说，它显然并不是中立的。但同时，对于不同的和彼此竞争着的理论来说，它是中立的。在这种非常特定的意义上，这种描述风格是独立于理论的。就各种有待选择的说明来说，它是中立的，而关键就在这里。

我们以这种方式对现象进行辨认和描述，并不意味着我们从一开始就将它们组织起来。这种协调仅仅通过说明性假设或理论才出现。我们也可以这样说：MKSA 系统确保把原因和结果明确分开；因此，它们之间的关系可以被定义为偶然的。如果说 x 是 y 的原因，那么， x 和 y 从一开始就不是彼此有逻辑上联系的。正是通过说明性的假设或理论， x 和 y 被结合在一种因果关系之中。

另一方面，解释学所关心的是从一开始就结合起来的現象，是彼此具有非偶然关系的現象。问题和回答之间，断定和否定之间，规则和规则所支配的行动之间，关系不是偶然的。交往的活动是通过日常语言作为媒介的，其中具有构成一个互动域的一些概念。“许诺”这个概念就是这种类型。

一只苹果总是要脱离枝蔓,落到地上的,不管我们捡起苹果的人,是否有一个引力概念。与此相反,许诺这种社会现象,只有当社会主体自己对什么是许诺有一个概念的时候,才会存在。如果说有一个社会 x ,其中的人们彼此许诺却不知道他们在干啥,这将是奇怪的事情。如果他们真的彼此许诺,那么他们很清楚自己在做什么。他们有一个许诺的概念。

出现于日常生活中的事情,预设了日常概念。因此,如果我们对人们的概念一无所知,我们是无法辨认他们正在做什么的。来自现代企业的总裁和来自前资本主义社会的牧民都具有一个通过文化而给定的许诺概念。对那位牧民,许诺的一个方面是同荣誉相联系的。而那位总裁,则可能愿意作一个策略性的决定违反他的许诺,如果这样做是经济上最有利的。他是不害怕报复性的鬼魅的。但他很可能因为在股票市场上做了大量冒险而现在看来不明智的投资而心惊胆战。但对于那位牧民来说,他对这类事情一无所知。无论是这个世界,还是它的意义,对他来说都是不存在的。对牧民生活世界中存在的东西,那位总裁同样是茫然不知的。他们具有不同的概念,进行不同种类的行动。他们的日常概念的意义,来自他们所属的不同的社会—文化系统。

解释学活动的结果并不是使我们能够形成一个关于行动者正在做什么的恰当的假设,一个形成之后就可以整合进更大的理论情境的假设。不是的,解释学活动的结果是我们能够获得正在做的事情的意义(我们并不是拥有了关于这种意义的一个或好或坏的假设,相反,我们把握了现象本身的意义)。我们能够做的,是把一个行动或一句话置于它所属的情境之中,这个情境是由一些非偶然的关系组成的;然后,对这个行动或这句话进行评价,就好像我们终于得到了对一个问题的回答,并思索我们是否能承认它是合理的。问题和回答属于同一个范畴,它们就像同一个“语言游戏”中的不同步骤一样相互契合。同样的关系存在于诠释和被诠释的东西即被诠释项之

间。他们属于同一个范畴。相反，在因果性假设和因果关系之间，则有一个范畴上的差别。

诠释者要设法理解一个陌生的行动者正在做的事情，如果不与这个行动者一起采纳某种来自他的情境的东西，是无法进入他的情境的。诠释者并不是无假设的。他对于被诠释者的前理解受到他自己的背景和参照系的影响。这方面伽达默尔之所以用视域(horizon)这个比喻，可能是因为它表示某种没有确定边界的东西，某种可变的和扩展着的东西。这种情境开始于被诠释的行动者(或作者)和具有完全不同理解视域的诠释者，而只要他的情境继续着，诠释者就有在设法辨认被诠释项背后的东西时犯严重错误的危险。比方说看到一个男孩正在挨打，“野蛮的惩罚”，他想。但让我们假定他所看到的是在一种完全不同的“社会游戏”之中的一种“事件”。比方说，它是一个成年仪式的礼仪的一部分。但是，假如诠释者掌握了行动者的概念，他至少避免了最严重的误认。当他能够将那句话或那个行动放进它所属的上下文之中时，伽达默尔称之为视域的融合——“Horizontverschmelzung”。

我们可以很容易地找到日常生活事件中这种多多少少成功的视域融合的例子。一天，当我正在特罗姆瑟(Tromsø)主街人行道上朝北走的时候，我看到一个男人正在一边摇头一边使劲地自言自语着。每过一会儿他停下来说一句“见鬼”。对我看到和听到的事情我得出三个不同的结论：

(a)他刚才在房地产事务所那里。他或许刚刚从房地产中介人那里来。他刚刚才意识到住房价格马上会出现怎样的情况。他很有理由这样走来走去，自言自语，摇头叹气。

(b)我看到的是一个刚刚离婚的身心憔悴的男人。

(c)这人从奥斯伽德(Åsgard)(精神病院)回家。他生活在他自己的世界中，正在与那些我们看不到的存在物讲话。

作这些理解的努力，是为了在所发生的事情当中找到意义，为了

理解事情之所以是这样做的理由。你也准备承认(在 a 和 b 的情况下),根据一种恰当的情境理解,你听到的话可能是有充分理由的:那行动者可能有充分的理由像这样行为。而这意味着你在某种意义上同意该行动者的行动。德国人有一个词用来表示这种类型的同意的诠释:Verständigung。解释学过程导致这种“Verständigung”。自然科学不可能有任何这种类型的过程。说如下的话来说明现象是毫无意义的:“水管裂了。之所以发生这种情况是因为温度降到零度以下,管子里的水结冰了。在这点上我也和水意见一致。我完全同意水在这种情况下所做的事情。”

虽然你达到了一个你觉得舒服的理解,但实际上你有可能是碰壁了。就以我的例子来说。我接着在主街上走着,看见一个人把身体伸出门外,朝着那个边走边摇头的人挥着手。这样我就意识到,a、b 和 c 对那个人的诠释是错误的。那个边走路边咕噜和摇头的人,刚刚在团社咖啡馆与别人争论完。换句话说,“Verständigung”是可能失败的。

然而,可通过解释而了解的现象也可能是解决问题的建议。如果我们把握了它们的意义,我们可以接受它们,也可以拒绝它们。因此,这种现象被辨认的方式完全不同于物理现象被辨认的方式。就可通过解释而了解的现象来说,解释学循环在辨认的行动当中就已经起作用了。对被诠释项的成功掌握有时预设着把它放到一个范围非常广的情境之中。一些激动人心的形势的发展是否应当被确认为一场争取解放的斗争,是无法通过注意一个狭小的情境而确定的。比方说,如果你要研究挪威是如何在 1814 年成为一个民族国家的,你必须考虑到特殊的东西和一般的東西之间的辩证关系。

据说 1814 年 5 月 17 日即独立日作于艾伊德伏尔(Eidsvoll)的庄严讲话中,国父们宣布挪威将成为一个自由的国家。但是挪威历史学家们对所发生的事情却作了一些另外的描述。斯维瑞·斯迪恩(Sverre Steen)的诠释是挪威人得到的自由是“作为礼物的自由”。

简斯·阿鲁普(Jens Arup)的说法之一是：“克里斯安·弗里德里克(Christian Fredrik)在挪威人还在床上的时候让他们吃了一惊。第二天早上，他们还来不及抹去脸上的睡意，就发现这个国家已经是他们自己的了。”但克努特·马克兰德(Knut Mykland)却认为从18世纪的爱国主义，经过战争年间的民族行动主义，到“1814年的起义”，显然是一以贯之的。为了辨认1814年的过程，我们必须洞察这个国家和丹麦结盟时所发生的事情。但是这个辩证的总体化过程一旦启动，就是难以停止的。或用开瑞·伦登(Kåre Lundén)的话来说：

但是，除此之外，要对丹麦时期的历史发展采取一个态度，就不能仅仅注意那个时期。我们必须知道我们认为挪威在1000年、1319年、1536年、1814年，尤其是1987年是怎样的。我们还应当知道我们关于这个挪威的看法。它是我们应当有的那个国家吗？这当然是最为重要的事情。¹⁴

历史学家们如果忽视了这个大范围的情境，就会变成汉斯·谢尔瓦姆所谓的“黄油价格的历史学家”。特殊的和一般的东西之间的复杂的辩证关系并不是当历史学家们在设法对历史现象作详细说明的时候才把他们卷进去的。在他们设法辨认现象的时候，在他们想知道发生了什么事情的时候，他们就已经卷进这种辩证法之中了。

解构？

前面提到，问题和回答之间的关系就像同一个“语言游戏”中的不同的步骤的关系一样，但是，设法进行诠释的第一步常常是诠释者连该文本属于什么语言游戏也不知道。说前理解连同其问题视域属于和文本同样的“语言游戏”，这种观念仅仅是我们暂时的设想。如库尔曼曾解释过的，¹⁵前理解包含两个层次上的猜测，至少我们可以按这种方式重构前理解。在第一个层次上，我们猜测这文本所处理

的主题是什么。我们设法寻找对这个问题的回答：这文本是关于什么的？在另一个层次上，我们猜测这文本是如何处理其主题的，猜测它的交往方式或它的言外之力 (*illocutionary force*)，它属于什么样式，等等。作为一个猜测、一个问题或者一个尝试性的回答，前理解需要兑现，需要纠正，等等。

解释学的努力之成为必要，是在交往出现混乱或崩溃的时候，而这（比方说）发生在我不知道对方要回答的是哪个问题的时候。在涉及“难读的”文本的时候，我被迫放弃直接的读者的态度。我从“对话关系”中抽身而出。我成为对一个文本现象的理论观察者。这样一种抽身而出可以是解释学过程中的一个环节，也可以是其他文本分析方法中的一个环节。但如果我们想从事解释学工作的话，那么这种抽身而出就仅仅是暂时的。主要的目的是找到另外一个“谈话”的出发点。我要设法做的，是在新的基础上建立一种交往关系。这样我或许能找到文本的意义。主要的目的是让文本向我说出一点东西来。

确定文本分析的角度可以有多种方法，我们应当不回避这样的观点，即有些研究方法可能给我们以洞见，有些方法则可能使我们变得盲目，¹⁶而这种情况，是会因文本的种类发生变化的。但是，为了使文本分析和理论能容纳活跃的多样性，我们还需要那种可供辩证的解释学进行理论重构的实践的诠释。为了获得另一种考察一文本之用语特征的方法，我们必须理解所推荐之文献中关于它是怎么写的。必须了解目前通行的方法。在日常理解与文本学商谈发生互动的那个元层次上，出现了一个“*Verständigung*”（理解）的过程。辩证的解释学所阐述的，就是这个过程。它是不可还原的，不可替代的。抛弃解释学，结果只能是巴别塔，一片混乱。

为了说明和捍卫我的观点，我将对一个试图拒绝解释学的观点进行讨论，我将集中讨论从某种文本学立场出发的一些反对意见。这些意见相当于这样一个全称陈述，即所有种类的解释学，尤其是辩

证的解释学，其基础是维持着一种骚动不安的幻觉游戏的所谓在场的形而上学（metaphysics of presence）。根据那些反对意见来说，现在，是摆脱这种形而上学的时候了。

这是有些解构主义者所持的立场，但解构主义并不是一种同质的思想学派，¹⁷因此不能轻易指望他们有一个共同的基础，因为他们拒绝统一性的观念。或许我们可以说解构主义运动是一种针对共同敌人——“在场”、“统一”、“内容”、“中心”等等——的力量聚集。我们也可以把它们看作是维特根斯坦意义上的“家族”：A 像 B，B 像 C，但 A 和 C 之间没有任何共同之处。然而有一个特征是我们可以归结于它们的：他们都推崇雅克·德里达（Jacques Derrida）和他关于写作和延异（différance/différence）的作品。

就我来说，我并没有曾经处于德里达思想之中心的经验，我不是基于这种经验而对解释学进行解构的专家。但是这并不意味着，我关于解构和解释学所说的话就不如那种来自斯堪的纳维亚解构主义者的东西那么类似于行话。为了强调我没有到过中心，没有体验过德里达的智慧的统一的本质和在场，我将把我的讨论建立在伽布里考夫（Gablikoff）和盖布里考夫（Geblikoff）的基础之上。这两位是俄裔法-美文本学家。他们的观点并不一致，很不一致。

根据伽布里考夫的观点，要把某种现成的信息从一个人向另一个人传递是不可能的。无论是讲话者，还是听话者，他们的意识对自己来说都不是透明的和在场的，他们永远也不可能是可以彼此了解的。他们不是作为自觉的和自我控制的行动者而出现在交往情境之中的。精确的意义表达是不可能的。就书面文本来说，情况更是如此。作者从来就没有完全出现在书面文本之中过，他的文本可以说有一种它们自己的生命。它们与其他文本在一种永远没有止境的文本间过程中发生交互作用。语言有一个非中心化的结构，并包含一种不断变化的差异的游戏；符号和符号不停地互相替代。伽布里考夫说，语言是把我们将——语言使用者——同我们正要表达的东西分

离开来,并始终推迟在场的差异。

在我们通过分化了的交往方法彼此交往的努力之中,所出现的情况是和每一种风格差异一样的:它们溶化在交错的话语和文本的无法控制的语境之中,在这种语境当中,一切都和一切混在一起,一切都发生着交互作用。没有人对这个全方位的语境有总的观点。因此,要维持对语言的各种用法的任何区别,字面的用法和非字面的用法的区别,常规的用法和非常规的用法的区别,日常的和非日常的用法的区别,认真的用法和非认真的用法的区别,是不可能的。自发的和不受控制的意义生产随时都在发生。辩证的解释学认为不同交往模式之间有相对控制的分离,比方说非讽刺回答和讽刺回答之间有区别,而从伽布里考夫的观点来看,这种观点是幻想,因为它蕴含了一个概念,或更确切地说,它蕴含了一个伪概念,关于可以按若干不同方式加以探讨和表述的一个主题的伪概念。在伽布里考夫看来,这个幻想在形式语用学中更为清楚,因为它设法区分言外之力 and 命题内容。但看穿了这种幻想,我们就知道任何理解都是一种误解,任何诠释都是一种误释,任何阅读都是一种误读。认为存在着直接言语,其中的话都充满了发送者的意义,而且没有任何修辞方面的多余成分,没有意义和表达之间的鸿沟。这种观念,伽布里考夫眨眨眼睛说,是形而上学精神的鬼迷心窍。这个观念,他接着说,是企图摆脱一切不纯粹的东西,摆脱重述(iteration)、多义(polysemy)和扩散(dissemination)。但这只是竹篮打水,白费功夫。符号的语义内容从来就不是仅仅限于固定的文字的。该是我们意识到自己处境的时候了——我们都永远处于流放之中。我们应该同解释学决裂,因为它给我们的是虚假的安全感。

我们现在设想——虚拟地设想——我对他的话将如此地感兴趣,以至于我成为完全无法控制的,无论就我的写作而言,还是就别的方面(比方说我的头脑)而言。我的想法无穷无尽,我成为不止一个大学的文学理论和传媒系的沉重的十字架。在文学杂志上用各种

不同笔名撰写对书和作者的评论，因为我不再知道我的名字是什么，我用一个中世纪的词来荣耀我的新发现的无知：唯名论。

这种解构真是天下无双。

但伽布里考夫——他能够阅读无数种语言——打断我的话表示不同意：——不，不！他说。这是卖弄学问，是纯粹的无知。你硬说你正在做的是解构，还说这是你从我这里学来的。但你真会开玩笑，要不然你就是对我写的东西作了任意的和胡乱的诠释。你必须真正非常努力地设法理解德里达和我所写的东西。那样的话你将意识到解构是什么。

——别，别那么做，我回答说。你难道没有听到你自己正在说的话吗？你要求我要找出你的文本的交往方式或言外之力，发现它们的主题怎么才能表达得更清楚一些。你要求我应当通过逐渐形成我的前理解来获得你的文本的意义。这样，你的意思是解释学循环是起作用的，了解文本的意义和内容是可能的。但这正是你早些时候否定的事情。你刚才完全拒绝同解释学有关的任何东西。但现在你怎么能请我或要求我采取解释学的进路呢？我知道了，你是要求我对你和德里达的著作持解释学的态度，对其他任何人的著作则持非解释学的态度。前面你不在乎任何种类的自治，或者说你预设了一种权威主义的原则，这种原则本来应该是在宗教宗派中才为人所知的，或者就是你把两种神智（*sacrificium intellectus*）结合在一起了。

——那又怎么了？伽布里考夫说。

现在，盖布里考夫想方设法（我们猜想）要清洗掉伽布里考夫和我关于什么是解构所造成的坏印象。他的出发点是重述（*iteration*）和语境（*context*）这两个术语，并企图提供一个简短的说明：你是通过使用一个符号而掌握一个符号的。但它不仅仅是你的符号。“你的话”对你的意义不同于对我的意义。你可以在许多不同情况下说同样的话，我可以在另一个场合重述这话，但意义将不完全一样。符号的使用并不意味着对符号的固定。这种带有某种差异的重复，就是

我们所谓的重述。

我们处于不同的情境,所以同一个世界有不同的语境,而这可以有太多的后果:语词可以彼此发生作用,其相互作用的方式离奇得不可预料;它可以导致对新意义的不可控制的平白无故的创造。语境从来就不是完全饱和的,对整个情境的整体把握是绝无可能的。但是伽布里考夫同时强调,尽他之所能地强调,这个洞见绝不意味着对日常交往的任何否定。说意义和表达之间绝没有完美的统一,甚至说永远有一个意义的修辞学冗余,都并不意味着日常交往只是一种欺骗性的幻觉游戏。以相对控制的和非讽刺的方式形成自己的思想和观点,他说,是完全可能的。而且,当交往崩溃的时候,我们常常设法清除掉混乱,而这没有什么奇怪的。“就所有实践目的而言”,交往实际上是井然有序的。只要我们同传媒的胡说八道保持距离,我们通常是能够思其所言,言其所思的。我们也有办法较好地说谎。解构所涉及的,并不是日常理解、日常交往,以及与之相随的诠释活动,而是别的东西,也就是形而上学的上层结构,包括对无歧义者的理想化,和对出现于世界之所有意义当中的绝对中心的梦想。

根据盖布里考夫,解构的重要性首先显示在对文学文本和哲学文本的研究之中。它揭示出诗的作品中隐蔽着的哲学,以及在非诗的作品中隐藏着诗的方面。在对修辞的过分强调中,可能含有对直接说出的信息的承认,而在文本本身当中,常常就隐藏着一种会校正作者所未能幸免的盲点之洞见。

然而最重要的事情是拆卸掉哲学——在其以主体为中心的历史中——强加给我们的那种本体论装置。表现西方哲学传统中最深层次的需要的,是不断地追求一个坚实的基础,一个绝对的不可动摇的中心,一个阿基米德点,一个 arche。这种需要已经导致了一系列替代,从古以来的历史上,一个中心又一个中心被别的中心所取代。在这些中心周围,形成了一个存在论的和政治的等级体系,因此形而上学的历史是一部等级和压抑、排斥和暴政的历史。但我们怎么看待

认为不存在中心或不存在绝对支撑点这个洞见呢？它是不是混沌到来之前的最后呼叫？不是的，根本不是的，盖布里考夫声称道。这种观点，这种承认一些强烈对比的选择项目——要么是固定的中心，要么是混沌——的观点，应当被解构掉。没有理由否认这个事实：日常交往进行得很好，按解释学的方式达成互相理解是可能的。盖布里考夫说这话的时候没有给自己以了不起的光环。他和伽布里考夫之间由看上去小小的差别——以辩证的方式——变成了一个决定性的差别。

说德里达的解构并不包含任何消解一切的企图，说它是符合对日常言语的尊重的，这种观点类似于亨利·斯达藤（Henri Staten）那本关于维特根斯坦和德里达的在解释学上饶有趣味的书中所提出的观点。¹⁸对这本书，一位著名的文本批评家作出了以下评价：“这本书，其理解、阐释和评论是内容丰富、忠实可信和准确严格的，其对问题的提出是具有新意的。它是对两位作者的出色的讨论，是一个新的理论进展。对此，我以最大的把握予以推荐。”说这番话的不是别人，正是雅克·德里达本人。¹⁹

简要地说，我的命题，即解释学是不可还原的和不可替代的，还没有被驳倒。接下去我们将讨论这个问题：当行动者们在诠释他们自己的文化背景的时候，比方说当他们在诠释规则、习俗、规范等等的时候，会出现什么情况。

规则、习俗和建制

在一些非洲部落有一个用一种战争舞蹈来庆祝某些节日的习俗。当然，那里也到过一个人类学家，就像许多别的非洲部落一样。他对这个习俗作了仔细研究。过了一些时候，他发现这战争舞蹈是按照一定程式进行的。他确认出一个井然有序的动作系统。他设法把那舞蹈行为所符合的规则写了出来。

这位人类学家对该部落的习俗和语言学得很好。令他惊讶的是,这个部落成员没有任何规则的概念,至少没有欧洲人所有的那种规则概念。于是他问自己:说这战争舞蹈是按照我写下来的规则跳的,对吗?这部落成员对这些规则没有任何概念。

这实际上并不是那么了不起的问题。这位人类学家在写出这战争舞蹈时所做的工作,和语言学家重构语言规则一样,是创造出对规则的重构(reconstruction)。许多人,话讲得很好,却没有最起码的语法知识,也就是说他们对自己的语言行为和语言实践没有理论上的意识。与此类似地,部落成员可以在对舞蹈动作一无所知的情况下跳他们的舞蹈。这样的规则,参与者掌握(尽管他们可能并没有意识到这些规则),而观察者可以在“语法书”里写下来的规则,可以当作一个例子,告诉我们重构性科学(reconstructive sciences)是怎么一回事。但这不是我现在所关心的那种规则。我正集中讨论的内容可以通过使用同一个例子来说明。

那部落成员当然知道,什么时候跳舞是合适的,什么时候是没有什么特别的事情可以庆祝的。它所涉及的是自然界的变化,以及同其他部落的关系。这种舞蹈他们是从父母那里学来的,就好像他们的父母也是从父母那里学来的一样。他们知道什么时候必须跳舞,什么时候不必跳。他们依习俗行事。

由于这个例子和我的评论中的这些限制,我现在要说我将使用一个更宽的关于习俗的概念(“Gepflogenheit”),一个在维特根斯坦那里找到的习俗概念。他说:

人们遵守一条规则的场合不可能居然只有一个。作一个报告,发布或理解一个命令等等的场合不可能居然只有一个——遵守一条规则,作一个报告,下一个命令,从事一个语言游戏,是一些习俗(用法,建制)。

理解一个句子意味着理解一种语言。理解一种语言意味着掌握一种技巧。(维特根斯坦:《哲学研究》,第199节)。

在德国，人们起身离开一个小酒馆时向伙计说再见。这是一种德国习俗，是一种通过文化而给定的规则。人们所做的事情被建制化，成为文化。人们是否应当遵守——“实施”——这个习俗，是不成问题的。它实际上是“自动地”做了的。假如有人没有说再见，那是奇怪的。这是需要一个理由的。比方说，那招待可能不够礼貌。

——一两杯啤酒——“回头见”——然后到图书馆借书以便做自己的工作，而图书管理员则完成借书手续。他盖了章，然后把我从书架上取来放在他面前的桌子上的书又交给我。这个建制中的角色关系，就像小酒馆中的角色关系一样，是确定了的。有一种共同的做事情方式。我们依习俗和惯例行事。我们在日常生活中所做的许多事情，是以这种方式建制化了的：寄信；从银行取钱；在选举中投票；要求见上司。在所有这些活动中，我都必须遵循一些建制化的要求。什么构成了正确的行为，也就是说在各自建制之内正确的行为，对此我知道一点，不管它是多么模糊。我也必须有可能知道，某些行动方式是不符合这些规则的。一个行动者，如果他是以一个建制作为参照系而做某事的话，就能够知道某些行动方式不是根据建制而正确的。

一个给定情境之中对一种习俗或规则的执行，并不总是单独进行的。在有些情况下，这有可能是一件复杂的事情。我该遵循什么习俗或规则？当提出这样的问题的时候，我们必须对有关的规则和情境在互相参照当中加以评价。在这种情况下，我们有了一例底特利希·布勒所说的准对话（quasi-dialogue），²⁰一种内部的自我交谈。为了能够进行这样一种交谈，一个人必须已经通过社会化进入一个实在的交往共同体而学会了一种语言。进行内在的自我交谈的能力预设了同别人交往的能力。这种准对话处理的是情境和被应用项（它可以是一条规则、一个习俗、一条规范以及别的东西）。

刚才提到，该有怎样的举止，有时候是不容易确定的。试设想我正坐在挪威的小酒馆里，而我刚从德国来。我起身要走，刚要大声说

再见,但又止住不说了——不行,这可能不对头。下次我再来这儿,说不定就没人来招待我了?那招待甚至可能把酒馆保安叫来。

“那边的那个家伙大声喊叫。他声嘶力竭地喊叫。他醉了。”

“别瞎说”,这位倒霉的客人说道,“我不过是说再见。我是想有礼貌一些。”

“你倒蛮会耍嘴皮子,是不是?”招待说。他对保安说:“把他弄出去!”

“哦,行”,客人说,“我正要去。我正要离开。”

“没错,他是一个嚼舌鬼。别忘了在他出去的时候用门砸他。”

是呀,作一场准交谈可能是明智的,比方说在挪威小酒馆里。

对一个行动者的行动,我们常常可以通过找到对这种问题的回答来加以说明:这行动是什么样的“社会游戏”中的“步骤”?规则是什么?但即使我们有办法写下一个所谓实践三段论,还是缺了什么东西。行动之出自习俗或规则,不同于结论之引自前提(和演绎规则)。行动者对这习俗或这规则作了诠释和利用。他是在他所处的具体情境之中这样做的。行动规则是允许进行诠释的,是允许行动者根据他恰好所处的情境对它进行判断的。他用不着化太多精力于规则的应用,但每过一段时期,他必须这样做。这样他必须在习俗和情境的彼此关系之中对它们进行判断,富有智慧地进行判断。布勒的准对话概念背后就是这个观点。同应用有关的部分,就是我们——接受辩证的解释学的人们——所关心的事情。对这一点,维特根斯坦派似乎没有给以太多的重视。

如维特根斯坦和他的门徒们有时所说的那样,我们是以一种背熟了的,成为惯例的方式遵守社会规则的。遵循规则被描述为一种训练或练习(“Abrichtung”)的结果。根据这种说法,社会规则不是某种我们当作主题或者进行批判的东西。在应用的过程中不发生社会规则的变化。它们是一直保持原样的。在一个地方(《哲学研究》,第198节),规则和行动的关系是用遵照一个显示方向的符号这个例

子来说明的。这里的联系是什么？维特根斯坦问道，而他的回答是，我已经被训练（“abgerichtet”）成在这种情境之下按某种方式行动。我按照我被训练要做的那样做。对交通灯，一个人的反应的典型方式是交通灯的用法所规定的方式；它是一种既予的习俗（“Gepflogenheit”）。在另一段落，遵循规则被比作遵守命令（《哲学研究》，第206节）。人们被训练得按照某种方式作出反应。在第三个地方，规则被认为是装载着一个精确意义（“Bedeutung”）的；它据说牵引着随它而来的过程（《哲学研究》，第219节）：“当我遵循规则的时候，我是不作选择的。我是盲目地遵循着。”

对遵循规则的行动的这种说法，只要它指的是一组范围有限的行动，亦即一旦偏离既定的、由规则支配的行事方式就消解了的行动，就是合理的。在处理数学规则、游戏规则和技术要领的时候，这种说法是足够好的。在通常情况下，这些规则是不会随情境诠释和应用而变化的。对它们我们要么知道，要么不知道；要么应用，要么不应用。我们要么从事那游戏，要么不从事那游戏。像那些规则的道德意义或道德含义是什么这样的问题，是不出现的。它们不要求作任何辩护，对它们的态度只需考虑它们本身。但是，在另一些情境中，关于我们应当遵循什么规则，应当从事什么游戏的问题，关于我们应当如何根据我们必须在其之下行动的情境来理解我们所拥有的规则的问题，是避免不了的。在这种情况下，这种说法就不再是有说服力的了。每过一段时期，我们的行动方式都必定会与既定的和建制化的做事方式相偏离。如何看待这些情况？如何看待这种意义上具有批判性或创造性的行动？

虽然对有些人来说，上述异议可能是有问题的，但我不相信每个维特根斯坦派的人在这里都会毫无回应。如谢尔·S. 约翰内森曾经指出的，维特根斯坦的有些段落在解释规则和行为时并不是那么“军国主义式”的。²¹ 在《哲学研究》的第二部分，维特根斯坦表示他很清楚，除了练习、训练和学习盲目服从之外，还有另外一面的生活。在

此,维特根斯坦讨论通过经验和所谓“正确判断”而学会的那种概念,比如关于激情的那些概念。他明确地把它们与通过掌握技术性技巧而学会的概念(比如种种数学概念和种种颜色概念)区别开来。他说:

对人性我们能进行学习吗?是的,有些人是能的。但是,这学习的方式不是修一门课程,而是通过“经验”。——别人能在这方面成为某人的老师吗?当然能。常常他(即老师——J. H.)给他(即学生——J. H.)恰当的建议。这里的“学”和“教”就是这样的。人们在这方面得到的并不是技术;人们学习的是正确的判断(“richtige Urteile”)。规则也是有的,但它们并不形成一个系统,而只有经验丰富的人才能正确地应用它们。(《哲学研究》,II,第 227 页)

维特根斯坦说我们通过学习“正确判断”而学习这些概念,是什么意思?谢尔·S. 约翰内森的诠释是:我们学会使用这些概念的途径,是获得有关情境类型和感情表达之间的典型对子的大量信息。²² 这些信息,包括我们对它们的熟练使用,是我们只能通过长时期的经验而学会的东西。非常清楚,这与训练(“Abrichtung”)毫无关系。别人可以帮助我们形成我们关于人性的知识,但只能给我们以暗示的方式。他们可以对情境和行为方式进行比较,他们可以提出类比和事例。但如果他们提出确定的说教性的箴言,他们就错了。没有人可以通过背诵一般箴言而获得关于人性的知识。维特根斯坦也显示了这一点。

情境性诠释和应用性理解

维特根斯坦和他的诠释者谢尔·S. 约翰内森所指的,就是我们——根据辩证的解释学——所说的情境性诠释和应用性理解。作为人性知识之媒介的概念,必须作具体的应用,必须在每次应用的时

候加以判断。使用这些概念的典范方式——“正确判断”的例子——不构成一个规则之例外的系统。因此，说合理的判断，在我看来，可能要比说正确的判断更恰当一些。不错，典范性事例确实具有人类理解之规范的地位。但是——如谢尔·S. 约翰内森提出的——它们之具有这种地位，仅仅到出现某种更好的东西为止，而重要的是规范或规则确实是变化的。当我们具有非常新的经验的时候，它们就变化了。当我们把它们应用于质上全新的情境时，它们受到了检验。人们也可能觉得改变它们是明智的。

布勒并没有暗示说维特根斯坦对可能有必要根据情境来判断一条规范或一个习俗这个事实视而不见。他所暗示的是，有些维特根斯坦派的人对此视而不见，这样说更恰当一些。他说，维特根斯坦是看到这一点的，但他没有给这个方面以太多注意。布勒觉得维特根斯坦的最后结论是说规则的应用必须自己照看自己。²³ 根据布勒，对那些我们无法说必须“für sich selbst sorgen”（自己照看自己）的应用情境，即我们的那些生活形式显然无法保持不变，我们必须具有批判性和创造性的情境，维特根斯坦什么也没有说。

但是，当他说规则及其应用必须自己照看自己的时候，维特根斯坦的观点可以是这样的：制定关于我们——在具体情境之中——将如何应用并最后改变规则的规则，是不可能的。如果他的观点是这样的，那么他是和辩证的解释学完全符合的。习俗和行动规则需要一种情境的和具体的诠释。它是要在一个特定的具体情境之中被使用的，而情境可以是非常不同的。事先知道一条规则将被应用于其中的全部可能的情境，是不可能的。未来的应用情境原则上是未知的。由此而来的结论是，制定有关如何遵循规则的规则，是不可能的。我们必须根据我们恰好所处的特定情境来对规则和习俗进行诠释和判断。我们根据我们的情境而使得习俗具体化并进行判断，与此同时我们根据这习俗来辨认它是哪种情境，这是解释学循环起作用的一种方式。这种（准对话性的）诠释和判断过程不一定导致对习

俗或被应用项的任何改变,但也是有可能改变它的。这种变化,如果发生的话,会有多大,取决于它是哪一种被应用项,也取决于被应用项和情境之间的“距离”有多大。

正是这种情境性诠释,赋予了规则或习俗指导功能。如果没有应用性理解的话,规则或习俗将仍然是抽象的和“盲目的”。布勒对这个观点作了扩充,并作了详细辩护。²⁴ 情境性诠释和应用性理解是同一件事情的两个方面;正如我提到过的那样,它们有可能导致被应用项(它可以是一条规则、一个习俗、一条规范等等)的意义(“die Bedeutung”)的改变。可以用这个例子来说明:一个习俗或一条规则,我们迄今为止是盲目遵循的,因为我们是被训练成(“abgerichtet”)这样做的,但由于一种新型的情境的出现,它突然变得成问题了。

在我刚才评论的那些观点上,我认为维特根斯坦和辩证的诠释学之间的差别并不大。但作如下补充并不是不合适的:把规则和习俗看作是被应用项,然后对情境性诠释和应用性理解实际上是什么进行详细讨论,在维特根斯坦传统中并不是典型的情况。但在辩证的解释学中这是典型的。此外,当有关的被应用项是有争议的或成问题的规范的时候,后一种解释学派别的人们会欢迎一种所谓实践性商谈;也就是说,会建议从情境性诠释过渡到一种批判性的讨论。

所谓商谈伦理学是由卡尔·奥托·阿佩尔和尤根·哈贝马斯发展起来的,它的一个基本特征是,将康德的可普遍性原则修改为一个对话的可普遍性原则。因此,问题不在于什么是作为个人的行动者能无矛盾地意欲成为适用于一切人的普遍箴言的,而在于什么规范和建制能成为每个有关的人们自由地意欲的东西。为了回答这样一个问题,所提出的规范或建制必须能够在最理想的对话条件下,在一个所谓实践性商谈之中,作主体间的分析和讨论。这里尤其值得注意的,是所有有关方面的对它的普遍遵守的后果和可能的副作用。

这样一种伦理学可以在辩证的解释学的基础上毫无困难地接

受，这个事实，我想不仅使辩证的解释学区别于伽达默尔的哲学解释学，而且使之区别于维特根斯坦的传统。

注释：

1 G. Gadamer 在他的主要著作[Gadamer(1960)，从第 344 页开始，尤其是从第 351 页起]中已经讨论了问题/答案的辩证法。Kuhlmann 进一步拓展了这些思想，见 Kuhlmann(1975)，尤其参见自 114 页以后和自 165 页以后。

2 见 Kuhlmann(1975)。

3 见注 1。

4 从和我们(辩证的解释学)不同的视角出发对解释学的一些基本前提的说明，见 Føllesdal, Walløe, Elster (1986)，从第 85 页起，尤其是从第 97 页开始。

5 Habermas (1975)，从第 120 页起。

6 Habermas (1970)，从第 259 页起。

7 参见 Kuhlmann (1975)，第 176 页。

8 Wittgenstein (1961)，4.024。

9 Kuhlmann (1975)，从第 177 页起。

10 Gadamer (1960)。K.-O. Apel 关于解释学的最重要著作(最早于 60 年代提出)收集在 Apel (1973)之中；Habermas (1970)。

11 Kuhlmann (1975)；Øfsti (1980)；“Argumentation, Erklären und Verstehen”(《论辩，说明和理解》)，载 Böhler 等(1986)，第 73—90 页。

12 Böhler (1985)。

13 见 A. Øfsti (1980)，从第 80 页起。

14 K. Lunden, Dagbladets kronikk, 3.11.87。

15 Kuhlmann (1975)。

16 我这里指的是 de Man (1971)。

17 Derrida (1982); Culler (1983); Habermas (1985), 第 191—247 页; Handelmann (1983); de Man (1971); Norris (1982); Skjervheim (1986); Staten (1985)。

18 Staten (1985), 尤其见从第 111 页起。

19 Derrida 的评价见 Staten 的书的封套背面。

20 Böhler(1985)。尤其见 B. Teil。我的其他的论证可以被读作对布勒此书的一个评论。

21 Johannessen (1984), 第 9—41 页。

22 Johannesen (1984), 第 34 页起。

23 Böhler(1985), 第 222 页。

24 见注 23, 第 223 页起。

遵循规则、非转译性理解和默会知识

谢尔·S. 约翰内森(Kjell S. Johannessen)

联系默会知识研究维特根斯坦的实践概念

试想象如下情景。一个科学家声称在化学中作出了重大发现。但是,结果他没有能力用精确的语言来表述该发现的确切特征。他也不能用历来公认的方法来支持他的知识认定。如果真有这样事情发生,我们有把握说,他所说的发现不会受到科学共同体的认真对待,即使他以前是一位很有名望的研究者。为什么我们对这一知识认定的结局如此自信呢?首先,是因为他对那可能的发现缺乏精确的描述,这使得人们对该发现和该领域中已有知识之间的关系不甚明了。这有争议的发现是对正在使用中的原理和观念的进一步发展呢,还是包含了必将导致否定一些旧原理的某种新的原理?其次,它还缺乏传统的和为人们熟知的经验性的支持。

这是一种很自然的思路。科学知识当然应该能够用文字或符号加以清楚地阐述,并且令人信服地得到经验证据的支持。否则,声称

知道某事,是不合法的。但是,在这样的知识观下,我们是把如下假定看作是理所当然的:如果我们有足够的理由认为我们知道某事,那么,至少以下条件必须得到满足:

(1)我们的知识必须能够以这种或那种语言来加以表述。

(2)我们用语言表述的知识必须得到经验的支持或用形式的手段加以证明。

这些要求本身是十分合理的,但在逻辑实证主义者手中,它们和意义证实理论结合在一起而成为一种教条,这样就完全把科学知识变成一般意义上的知识的典范。有不同类型的知识,或者至少有不同的语境因而对于声称知道某事有不同的要求,这种观念自然被视为一种在理智上毫无价值的传统的无聊思想。以我们通常谈论和思考知识的方式为参照系,逻辑实证主义对知识的理解,大大地缩小了我们能合法地认为我们能知道某事的领域。这个相当狭隘的知识观的部分目标是要给我们提供一种事实和价值的明确区分。如果我们拥有那种能够恰当地被称作道德知识的东西的话,那么,它完全是对道德事实的认识,不管这些事实是什么。道德价值必然落在这个知识概念的范围之外,因为价值的特点就在于它们既不能经验地加以辩护也不能形式地加以证明。这一点,对于所有其他类型的价值也是适用的。我们不能说我们知道美学的价值、宗教的价值、法律的价值或其他种类的人类价值。在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦得出的唯一可能的结论是:“在世界中,任何事物都如其所是地存在着,任何事物都如其所发生的那样发生着:其中没有价值存在——如果有的话,它也没有什么价值。如果存在确实有价值的价值的话,它必定处于事件和事实的整个范围之外。”(6,41)这是一幅关于人类世界的阴沉画面。可是,如果我们承认实证主义范式的确当性,我们就得接受它。然而,它的确当性却是可以合理地加以怀疑的,因为它使我们面临如下困境:要么我们听从于因迁就这个范式而来的道德和美学知识的可怜的效颦,进而匆忙地认为,整个欧洲文化自始以来就走错了

路，因为在这些领域中谈论知识一直是完全自然的；要么我们开始怀疑该范式的地位。如果我们坚持第二种选择，那么很快我们就会发现，实证主义的知识观绝不是有关知识本性的唯一真正洞见的恰当表达。这一点导源于如下事实，即这样一种洞见既不能经验地建立也不能形式地证明。从经验这一边来说，在“知道”、“求知”和“知识”等术语的常规（established）用法上，它干脆是一点根据也没有。从形式的方面说，它就变成如何确保所选择公理的确当性和可靠性的问题。那是不能仅仅通过形式的方法来达到的。因此，这根本不是一个关于知识概念的洞察，或对知识概念的确切分析的问题。而是这样一个问题，即提供关于以上提到的那些术语的一个诱人定义，以便将来在各种具有理智责任的语境中加以运用。认识到这一点，设法对以下问题作出回答将是十分合宜的，即剥夺我们在道德的、美学的、法律的和宗教的语境中谈论知识的权利是否有意义，或者，通过更好地把握事实上我们在各种语境中使用它们的方式，我们的处境是否会好一些。这种反思可以按各种方式进行。我想，下面这样的做法也许是有益的，即首先回顾一下我们文化中最有影响的知识观之一，然后，特别联系默会知识的可能性问题，仔细考察一下实证主义者提出的这种诱人定义的各种前提。

亚里士多德传统对知识的分析

在古代传统中，对于在极多经验领域中谈论知识，并没有任何异议。亚里士多德在这方面是一个例子。在其对作为道德存在的人的分析中，各种理智的德性就起着核心的作用。众所周知，它们有三个方面，不仅包括 *episteme*（认识）（严格意义上的科学知识），而且包括 *phronesis*（实践）（实践的智慧）和 *techne*（技艺）（工匠的技能）。¹ 对于作为道德存在的人来说，它们都是构成性的。去掉其中任何一个方面，我们都将没有能力来满足人的存在的道德方面的要求。一旦我

们认识到亚里士多德所说的科学知识(episteme)的极其有限的范围时,这一点就变得明朗了。这类知识所处理的条件严格地说是只是必要条件。这些条件被认为是永恒的和不变的。这个特征把 episteme(认识)与 phronesis(实践)和 techne(技艺)区分开来了。因为后两者打交道的都是可变的条件。techne(技艺)是一种能够被思考和被遗忘的东西,而 phronesis(实践)却不是这样。在一种根本的意义上,它是既不能学习也不能遗忘的。如果有人居然忘却了他的实践智慧,那只意味着他将不再是一个道德的存在,因而也不再是有责任的人。一种严重的精神失常或许是这种情况的一个例证。失去亚里士多德所理解的实践智慧将意味着和人类社会失去联系,因此,将致命地影响到人身上的人的本质。实践智慧的本质就在于知道在一个具体的情景下,什么是道德上正确的。这种知识是目的本身,正如关于永恒的和不不变的东西的知识是目的自身一样。但是这并不适用于 techne(技艺),因为技艺的目的被认为是在其自身之外的。拥有技艺意味着在正确理解有关原理的情况下制作某物。这种类型的知识首先表现在选择合适的材料并对它们进行加工上面。因此它基本上被看作是各种形式的技术。对亚里士多德来说,这绝不是对技能作为知识的性质和地位的贬低。其理由之一是,我们可以对某个将要做成的东西具有令人满意的知识,而不管我们是否在任何具体情况下实际上做成这样东西。实践智慧就不是这样,因为它表现于在具体情境下确定道德上正确的行动。这种确定所涉及的,永远是对如下两个方面的关系的反思,一方面是或许可以适用于眼下情况的可能的行动规范,另一方面是我们面临的具体情境的具体特征。因此,实践智慧就表现为联结普遍的道德原则和多种多样可能的行动进程的能力,这种多样性是行动的生活的统一性和一致性在面对各种特殊情境时必须加以考虑的。换句话说,道德的知识不仅包括在给定情境中正确的规范,而且包括如何在具体情境下最好地应用它。这就是为什么亚里士多德在其知识观中,既包括了一种自由斟

酌决定的成分，也包括了一种和特殊情境的具体特征有关的不可排除的反思。

语言构造的方法及其预设

知识这个概念中的这种复杂性在逻辑实证主义者那里完全消失了。但我们别忘了，持这种知识观的绝不仅仅是他们。逻辑实证主义者的观点只是标志着肇始于文艺复兴的新的科学时代的发展终点。伽利略(Galilei Galileo)认为，自然之书是用数学语言写就的。从这种观点到精确语言——用这种精确语言就能够明确地而不是含混地表达所有的科学知识——的梦想不算是一个太大的跳跃。逻辑实证主义者提出的普遍语言的思想，不过是这个陈旧的莱布尼茨式梦想在我们世纪的翻版。在这个框架内，知识和语言不可分离地交织在一起。知识应当有一种语言表达变成了一种无条件的要求。在这样的背景下，拥有不能用语言来充分表达的知識的可能性，完全是不可理喻的。

然而，如今，在一些科学哲学的阵营里，人们正在探讨的正是这种不同类型的默会知识的可能性。事实上，不同阵营中的人们都已经意识到，命题式的知识，即以命题这种语言形式来表达的知识，并不是唯一在科学上重要的知识类型。²因此，有人接受了——尽管有些勉强——这样的观点，即在一些不可能用恰当的语言手段来充分表达知识的场合下，谈论这种知识可能也是合法的。以下，我将称这类知识为默会知识(tacit knowledge)。这里重要的是要意识到，上述“不可能”分句是一个逻辑分句。因此，默会知识是由于逻辑的理由而不能用语言手段来充分表达的知识。亚里士多德的道德知识观中的斟酌决定的成分就是这样的一个实例，因为，在道德原则的运用方面是没有现成原则的。这个例子表明，也许我们得通过对各种不同的语言规则之应用的持久反思，来澄清上面所介绍的默会知识概念。

我这里所说的默会知识并不是指根据乔姆斯基 (Avram Noam Chomsky) 及其追随者的观点, 一种自然语言的任何能力健全的 (competent) 运用者据说都具备的那种对于规则系统的默会知识。这种类型的默会知识是能够通过一种关于该语言的一种发生学理论而得到全面阐述的。达到这一点是相当容易的, 因为这种理论局限于句子形成方面。但是, 当要解释或确定某语言中一给定符号的概念性内容时, 情况就不同了。这里, 我们所理解的默会知识之类的东西可能就会起作用了, 这种知识是不能用 (为此目的而使用的) 所谓语义规则来完全地把握的。

然而, 逻辑实证主义者认为, 建立一种能够完全清楚明白地表达某一被认为已经成熟的科学中所有确定的知识的语言, 是没有问题的。根据卡尔纳普及其信徒, 做到这一点实际上是很容易的, 那就是对一种语言 S 作具体说明。³ 在一种简化的形式下, 这种语言首先包括一个既有逻辑常项又有经验变项的词汇表。其次, 它包括数量很少的形成规则或句法规则, 它们明确地确定了 S 语言中形式正当的语句类。再次, 它还包括数量很少的变形规则, 它们明确地说明 S 语言中某个形式正当的语句向另一个形式正当的语句转化的方式。最后, 还包括一小类规则, 它们把某些经验变项和可发现之现实的某个相当清楚地界定了的部分联系起来。这些规则构成了语义规则。卡尔纳普把它们称作对应规则, 因为它们的任务是将在其他方面是完全形式化的符号体系与经验现实的某些片断联系起来。

在这里, 我们感兴趣的正是对应规则这第三类规则。它们常常被认为有如下形式:

当且仅当可观察属性 $P_1, \&P_2\&P_3\&\dots\dots P_n$ 同时出现在被感知的事态中, 我们才能正当地应用符号“T”。

关于这条原则的正确形式的不同看法在此是无关紧要的。重要的是这样的事实, 即一条对应规则实际上是对语言 S 中符号 T 所有的概念内容的语言表达。就对语言 S 的掌握来说, 从这里能得出什

么样的结论呢？看来，掌握 S 的关键在于两种不同而又相互关联的活动：(1) 在经验现实的某个给定片断的基础上，能够在 S 中构成形式正当的语句。(2) 能够从一个形式正当的语句中推导出另一个形式正当的语句。如果我们想知道理解 S 中的一个语句意味着什么，那么，一个明确的答案是：理解 S 中的一个句子意味着，如果这个句子表达了一个真命题，那么我们就知道了哪种情况是一个事实。因此，我们意识到，S 必须是一种自洽的外延性语言，在那里，单个句子的（认知）意义能够在很大程度上独立于任何使用的语境而加以确定。对应规则因此将成为语言和实在之间唯一的联系环节。

如今大家都已经知道，如果把语言 S 视为对自然语言之核心的分析，那么它是极不完善的。但是，这对我们的讨论无关紧要。我之所以要对逻辑实证主义关于语言本质的这种解释作如上概述，是为了提醒大家，在传统的对语言的分析中，规则这个概念起着何等重要的作用。事实上，正是具有这种性质的种种理论构成了路德维希·维特根斯坦在 30 年代的工作——试图对当一个句子在某个场合下有意义地使用时所牵涉的各种因素作出更恰当分析——的哲学背景。他的努力的一个特别重要的成果，是重新发现我所谓的非转译性理解能力和判断能力——它们和对语言的能力健全的运用有着必然的联系。我倾向于说重新发现，是因为亚里士多德在很久以前在他对道德知识的分析中就已触及了十分相似的东西。正如我想要表明的，我们有充分理由说，这里所讲的非转译性理解和判断力包含了某种类型的默会知识。维特根斯坦把注意力集中在不同的情境下自然语言应用的各个不同方面。由于在逻辑实证主义者的语言观中缺乏对使用者和语言及使用情境的关系的反思，所以这种反思就显得十分地引人注目。按逻辑实证主义者的思路，语言系统的逻辑形式是语言的唯一重要的特征。联系上面简要说明的对应规则的思想，就可以看到这一点。它具有一个定义的形式。符号 T 是定义的被定义项，而对可观察的属性的说明代表定义项。定义项对使用符号 T

规定了一套唯一合法的充分必要条件。使用定义の場合、定义在其中具有意义的活动的目的,等等,都不在考虑之列。这种定义性的方案不提及任何语境。说到底,它只对那个定义项和被定义项之间的等式感兴趣。这样,一个定义最终就表现为一个伪装的替代规则,是一种纯粹形式的东西。

大约在1930年的一个很短的时期里,维特根斯坦迷上了关于语言本质以及语言和实在联系方式的这种观点。在与魏斯曼和石里克的谈话里,他和他们对此进行了非常认真地讨论。⁴但是,很快他就意识到这种观点是个死胡同。按这样的思路考虑语言问题,搞不清楚的东西太多。只要我们对形成一种形式语言S的行动稍作反省,就可以对那个隐藏着的维度有一个粗浅的印象。我们立即发现的事情之一,是我们所涉及的是某种类型的人类行动。它是一种我们带着特定目的去做的事情。在这一点上,构造一种形式语言和对语言的所有其他使用没有什么两样,它是为了特定目的而用于特定场合的。对实证主义者来说,这一点太明显了,以至于他们看不出它和哲学有什么关系。但是,认识到语言和人类行动是紧密地交织在一起的,这对于充分理解语言和实在的联系方式具有极其重要的意义,尤其是假如我们觉得这对我们理解下面这个问题极为重要的话:包含于S中的概念资源,一开始是怎么可能形成、运用和传递的。包含语言使用的那些行动,和所有其他人类行动一样,既有明确的目标又有各种类型的预设。有时,目标会被误置,预设也会被遗忘。在这个例子中当然就发生了这样的事情。自然,试图改进我们对自然语言的本质的理解,这本身并不是一个错误的想法。但是,当我们从其思路和预设的特征来理解这种努力时,它就显得有点乖戾了,因为,要建构S类的语言,我们必须利用已在手头的概念资源。这些资源是需要我们更好地加以理解的,它们和建构起来的语言以及在对应规则的形式下这些语言与实在之间建立联系的方式没有明显的相似之处。因此,为了增进我们对自然语言的理解而去研究一种建构起来的语言,

犹如想了解有关拉车的马的重要信息却去研究被拉的车。然而，建构的方法给人一种科学又可靠的印象。此外，在以下意义上，建构方法具有合理的依据，即人们想要探索数学的基础问题及这些问题对于在某个学科中用公理化的方法来整理已有的知识所具有的意义。但是，当问题是要理解自然语言的本质以及如何把它们与实在联系起来时，我们对这种思路就不能抱任何的指望。在这方面，它无疑是失败的。正如我们在《哲学研究》的第一部分中可以看到的那样，维特根斯坦花费了大量的时间和精力来揭示这种思路的不合法性。这里不宜更进一步地展开他的批评，我已经在其他地方做过这样的工作。⁵ 就我们的目的来说，集中探讨与对应（语义）规则的思想有关的问题，以及与揭示它们隐含的预设有关的问题，就足够了。在仔细考察遵循规则的行为时，我们将对确认作为默会知识之体现的非转译性理解现象和判断力的运用的问题给予特别的关注。

为了节省篇幅，也为了使行文更加紧凑，一种方便的做法是，把我认为维特根斯坦提出的另一种立场中最重要的观点一一列举出来：

（1）提出一条对应规则，就是完成一种定义性行动，它需要利用已经得到开发的概念资源。

（2）如果有人想要理解自然语言的特征，那他必须研究形成原初概念工具的那些条件，这些概念工具可以在自然语言中找到。

（3）达到这一点的最好途径，是研究那些传授和说明概念的情形。这是揭示那些基本线索的关键，能力健全的语言使用者在使用所获得的概念时利用了这些线索。

（4）一个定义或一条语义规则能以不同的方式加以应用。即使一个毫无瑕疵的定义也不给出它应当如何使用的处方。

（5）我们必须在定义本身（或被理解为一种逻辑形式的规则）与其可能的应用之间作出十分明确的区分。

（6）每一个定义总是在一个由诸预设构成的空间里得到应

用的,这些预设自身在此定义的语言表达中却是无迹可寻的。之所以如此,是因为运用该定义的那个行动的来源,要比理解某个特定定义的孤立的语言表达丰富得多。它是在对语言的多少有些整体主义的理解的基础上完成的。

(7)这些预设的全体自身不能采取一个或一组定义的形式。不然,实施定义性行动的优势就会丧失,而这又将使这些行动不可能实施。

(8)归根到底,不会有一些规则来规定一条语义规则或一个定义应该如何应用。一个定义(语义规则)的应用,是而且必须是在没有任何更深一层规则的支持下完成的。

(9)然而,语义规则和定义的应用,不是一种完全自发的、没有根据的反应。它的根基在于一种以非转译性理解和判断力为特征的经验;从逻辑上说,非转译性理解和判断力不能具备命题式知识的形式,也不能用一个规则体系来表达。

(10)因此,我们对自然语言的掌握这一面,被认为有一个默会的维度,我们在仔细考察维特根斯坦对语言和世界的关系的看法时,不应忽视这一点。事实上,维特根斯坦用实践(practice)的概念所强调的正是我们用语言处理实在的活动中的这个因素。

联系默会认识的问题,对维特根斯坦关于遵循规则的活动的观点的某些主要特征的这一概述,对他的后期哲学的发展方向给予了某种启示。最引人注目的也许是,他从研究规则及其逻辑形式,转向了探讨遵循规则意味着什么的问题。这样,规则的应用、使用者所处的情境的性质,成了他的哲学兴趣的中心。有时,这被称为“语用学的转向”。因为同一条规则能以不同的方式来加以遵循,所以,对应规则不能胜任它们被要求的任务:构成经验性概念的意义,进而沟通语言和实在。保证我们一再地以同一种方式遵循一条规则的东西,其本身根本不能是一条规则。它最终取决于我们的行动和各种自发的反应,它们产生了维

特根斯坦自己曾称为非传递性理解的东西（intransitive understanding）。⁶这就是他所说的遵循规则是一种实践（practice）这句话的更深含义。⁷

“实践”这个概念是维特根斯坦后期哲学的核心概念之一。这里我们碰到了支配他这个时期思想的多数主题。因此，我们有理由把维特根斯坦的后期哲学称为实践哲学，如果我们用实践哲学这个术语指的是所有发端于如下洞见的哲学的话：存在着一个由概念形成、人类反应和行动，以及我们所说的实在之间的各种彼此之间的构成性关系组成的复杂网络。从这个角度来看，学会掌握一种自然语言，就不是在句法规则的基础上，在语言符号的帮助下，学会如何构成结构合法的句子，这些句子通过对应规则（语义规则）而与实在的某个部分联系起来。相反，学会掌握一种自然语言是要学会掌握大量的这样的情境，在这些情境里，语言之使用采取了极其多样，而又无法取消的方式。换言之，是要掌握人类现实的全部复杂性，是要学会以种种常规的方式对它采取一种态度，反思它，探究它，在它当中取得一个立足点，逐渐地熟悉它。这个目标之所以能够达到，主要是因为我们生于斯，长于斯，并且最终是在种种有语言介入的实践中受到培养的。因此，就是在这种背景下，我们主张在概念形成、人类反应和人类行动与实在之间存在着一种内在关系，这种实在是通过在此基础上形成的关于实在的概念而成为我们的实在的。

作为非转译性理解和判断力之表现的实践

如果这一解释性的概述指示了正确的方向——对此我十分确信——那么，进一步考察维特根斯坦的实践概念以及与之有关的思想，显然是有好处的。但是，首先我们必须注意到，这里起作用的是一个比我们在逻辑实证主义那里所遇到的要广泛得多的语言概念。维特根斯坦把以下东西也包括在语言之内：手势、面部表情、姿势、情

景的氛围,还有各种由情境决定的行动,比如,路上碰面时对熟人微笑点头,对某人掉头而走一言不发,在码头上和朋友挥手告别,坐在餐馆里悄悄暗示让侍者过来,在拍卖会上用手做一个微小动作提出一个价码,等等。这个扩展了的语言概念,试图把握我们在日常情景中用来使别人理解自己的各种手段。从语用学的角度来看,把这些东西视为语言的一部分是十分自然的,因为它们都是在各种情景下,我们所使用的或用来对一个有所理解的句子作出反应的有意义的手段。如果你觉得扯得似乎太远了,你只要回想一下这样的事实,即一个句子自己是不会说应当把它看作(比如说)一个断定的。如果这该是对某个情境的自然反应,那么,必须以某种方式去理解这一情境中的其他因素。以这个句子为例:“劳伦斯·奥里维尔(Laurence Olivier)扮演哈姆莱特令人信服。”根据这个句子在其中被使用的更广的语境,它可以用来传达不同类型的思想内容。我只提一下它们中的少数几种:

(1)它可以被用来传达一种描述,即对他在根据语境而意指的那次演出中对哈姆莱特这个角色的诠释的描述。

(2)它可以被用来表达一种诠释,即从自然主义角度对他的表演的某种诠释。

(3)它既可以被用来评价他对这个角色的诠释,也可以被用来评价他对这个角色的表演。

从逻辑上说,这些思想内容之间的差别是很大的,必须把它们区分开来,以免产生混淆。但是,如果我们不进一步了解当下的使用情境的细节,我们就不能决定实际上所说的到底是什么。从中可以得出这样的结论:掌握一种自然语言,必须对包含语言使用的大量情境有一种把握或一种实践的(practical)理解。必须认识某种具体情况下正在发生的事情,而这种认识是不可能从任何种类的语言清单中获得的。恰当地使用各种语言表达,并对语言表达作出合适的反应,需要这样一种情境性的理解和判断力,它们大大地超越了单单从内

含于句子本身的意义中得到的东西。这就是维特根斯坦敦促我们探究语言用法的理由之一。这将引导我们发现句子形式和它被应用于其中的情境特征之间的必然的相互作用。

这一提示把我们带回到维特根斯坦的实践观，其中包括他认为在对遵循规则的活动的分析中重要的东西。他的实践观关注的正是构成情境中意义的那些因素，这些情境包含了那种不可排除的语言使用方式。在这种观点下，更令人惊讶的事情之一是，一个行动的实施本身可能就是概念形成的一个构成性因素。因此，概念的内容被认为是它的表达形式的既已确定的用法的一个函数。⁸所以，某种实践的实施被认为是一概念之表达的一个必要成分。要证明一个人确实掌握了某个概念，他必须被认为是一个一系列包含了该概念的常规的行动或实践的能力健全的实施者。因此，可以说，实践代表了概念的应用。这就产生了关于概念掌握的如下原则：某个概念提供给我们对于世界的把握，只有在实践那里才能得到恰当的表达。显示了我们对于某事是如何理解的，正是我们的应用或实践。当维特根斯坦用其优雅而精确的风格说“实践给语词以意义”时，他心里就是这样想的。⁹

这给我们提供了一个机会来作一些相当基本的评论。首先一个问题是如何在不同时间里担保规则的同—性。是什么保证了一个原则、一条法律、一个规范、一个概念，简而言之，所有维特根斯坦称为一个规则的东西，在不同的时间，在不同的人那里，以同—种方式得到应用？我们已经看到，规则自身不能提供这种担保。在维特根斯坦看来，提供了这种担保的是一组常规实践的—实施。（规则的）同—性通过（规则的）应用而得到担保，只要这种应用具备—种常规实践的特征。只有通过有（规则）指导地—实施—组常规行动——这组行动构成了规则的公—认的使用方式——才能获得对于（规则）应用的必要把握。

维特根斯坦把常规实践看作是构成—意义的东西，与这个观点相

关,我能作的第二个评论涉及本文的主题,即上述意义上的各种形式的非转译性理解以及它们所体现的默会的知识。根据以上所勾勒的背景,说规则或概念就内容而言只能得到不完整的阐述(至少在用语言手段来阐述其内容的时候),应该不再有什么问题。我们刚刚指出,对概念的恰当掌握主要在于对它们的应用。因此,可以认为,内在于这种掌握的那种知识,在行动中得到了部分的和不可还原的表达。所以,行动中的这一面,即概念的那个可以从理智上解释的部分必然地根植于其中的那个方面,是不可能用语词表达出来的。然而,这个评论,这个对用来检查一个人事实上对某个概念是否拥有一种充分的把握手段所作的评论,没有必要引起惊讶。因为指导和引导一个正试图对包含了该概念的实践获得一种可接受的把握的人,总是可能的,所以,无论对(概念的)拥有还是对于概念的内容,我们也始终具有充分的理智上的控制。因此,主张以下观点既不粗暴也不吓人,即存在着用语言手段只能得到部分地表达的概念和其他形式的规则,但它们无论在我们对实在的科学研究中还是在日常的交往中都是十分有用的工具。

这类概念可以在许多不同的语境中得到说明。但在有些语境中要比在其他语境中更容易发现它们。我特别指的是美学、道德和法律这些经验领域。在这里,比在其他地方更容易看到,不同的情境性因素是如何构成我们赋予某个在特定情境中使用的句子的意义的。让我们将美学作为一个特别合适的领域来说明这一点。比如,对某个艺术风格概念的语言表达的使用,提出其充分必要条件是不可能的。“风格主义”(mannerism)这个术语就是一个例子。只有当我们对有风格主义特征的绘画作品的各种典型实例拥有了丰富的第一手经验,同时在专家的指导下,学会了辨认它们的视觉特征时,我们才能充分把握这个术语。因此,在这里,没有必要的第一手经验,我们将无从着手。我们也不能没有典型实例,因为它们提供给我们作为风格主义这个概念中一个不可或缺部分的视觉特征。没有任何描述

能够取代对具有风格主义视觉特征的典型实例的第一手经验。这样，实例和第一手经验就表现为风格主义这个概念形态中的构成性因素。如果要能够发现判断性因素，我们只要把这个实例加以进一步的展开。假定你已经向一个艺术史家群体证明，你充分把握了风格主义这个概念，这种把握，是在所选的典型的绘画作品，以及与之相随的能使你按特定的方式感知作品特征的专家评论的基础上发展起来的。你还在展览馆找到了一份工作，在那里，如被要求，你必须以一个在风格主义的绘画方面的专家的身份进行工作。然后有人给你看那个时期（1520—1600年之间的意大利绘画）的一幅毫无名气的作品，在某些方面，这幅画和那些典型作品的特征十分相似，正是这些典型作品使你对什么是风格主义的绘画获得了第一手的感性知识。另外，一些不太明显的特征却不是特别地使人回想起对那个概念具有构成性意义的典型实例。再进一步说，没有理由怀疑这幅作品是出于那个年代的，它有着不容置疑的意大利绘画的外观，但却不可能将它归在任何有名的风格主义画家的名下。现在，手头的任务是要决定，把它称作风格主义的绘画是否有道理。当在这类语境中应用概念时，无论你作出什么决定，总有一种判断的成分在起作用。风格主义这个概念内在地取决于这类应用中的此种成分，因为不存在一系列对于就此作出决定来说是充分和必要的描述。因此，正如盖列（W. B. Gallie）很久以前针对艺术的概念所指出的那样，某种特定的应用必然是可争议的。¹⁰但这并不降低它作为一种艺术史的研究工具的价值。与这个概念的应用有关的一切东西，都等待着我们去随时去观看。那些具有相关经验的人，也就是说，那些具有你通过接触典型的绘画作品和掌握专家评论而获得的经验的人，对这一点可以随时检验。但是，实际作出的决定会对该概念的将来的任何应用产生巨大的影响。如果被接受了，它就具有了一个正确判断的性质，这样它就会被纳入研究传统，以便将来在应用风格主义这个概念的各种场合中，作为一个可能的比较对象。这样，正确的判断就成了

艺术史家在文艺复兴时期绘画的海洋中掌舵航行的手段之一。由此它对于这个概念的意义来说,就有了构成性的地位。

但是,我们在上文十分强调的活动方面呢?这个方面的表现,在于正确地辨认上述绘画作品,对它们作出正确的评论,如果被要求的话,作出有启发性的比较等等。这是一类必然地包括所获得的风格主义概念之应用的活动。事实上,它与用风格主义这个术语来构成在句法上结构合理的句子没有什么关系。你在获得风格主义这个概念的过程中所学到的一部分东西,是不容易用语言手段来表达的。它只能在一个相当长的培养过程中,通过实例和专家指导而得到传达。

实例、正确判断和第一手经验——它们的作用只能得到部分的表达——的重要性不只局限在美学、道德和法学的领域。在逻辑实证主义感到十分自在的领域,即物理学中,我们也能发现它。托马斯·库恩主张,一个范式——在“示范性的以往成果”这个有限的意义上——能够在没有表述出来的理论、没有一般定律和方法规则的情况下指导研究。当他主张这个观点的时候,他所指的正是概念之掌握的这一方面。¹¹他自己认为,这是他书中“最新颖但是最不被理解的方面”。¹²无疑,这是一个中肯的判断。让我们来看看,是否有可能以库恩对这个问题的看法为基础,来证明上述说法。为了能够在恰当的篇幅里达到这一点,我必须假定读者对他的立场具备一般性的知识。

库恩十分重视概念的应用的方面,这或许是从他和斯坦雷·卡维尔(Stanley Cavell)关于这些问题的许许多多的持久而复杂的讨论中获得的灵感。其结果是对科学知识增长的一种语用学看法,它强调,在我们对实在的把握中,不可避免地会有一种默会的成分发生作用。这种默会的成分是以如下方式出现的。在库恩看来,对一个基本的科学问题的一种典型的解决,代表了对某种科学理论或定律的一种应用。独立于这种应用,无论理论还是定律,都没有任何具体的

意义。各种典型的题解——通过作为理论和定律之应用的实例——规定了只和它们有关的特种的认知内容。因此，无论是理论还是定律，主要是通过其应用而被理解的，独立于其应用，就不能完全被理解。这使得典型的题解对于充分理解科学理论和规律而言具有构成性的意义。简而言之，它们代表了某个特定科学领域中的任何普遍陈述的任何使用情境。这样，它们也就担保了，同样的程序，在同一研究领域和相关研究领域中的其他地方，可以用来解决迫切的问题。但是，在原初的问题情境（在那里我们发现了典型的解决）和将来可能的应用之间没有任何的同一性（identity）。这种关系毋宁说是一种同质性（homogeneity），而在库恩看来，它最好被刻画为一种家族相似——这是他从维特根斯坦那里借来的术语。因此，被应用的理论和定律不能被视为彻底完成了的科学成果，它们必须被理解为各种类型的这样的图式，它们是将来无数应用的载体。在这里，库恩以牛顿（Isaac Newton）第二定律 $f=ma$ 为例来表明，当用来处理互不相同但又相互联系的问题时，这个公式可以得到不同的表述。因此，甚至在这里，我们意识到，语言表述必然是不完全的。不会有对科学理论和定律的使用条件的充分表述，甚至关于它们的一个特定的应用也不会有这样的表述，因为这里我们必须考虑到包含在已有的研究传统中的默会的因素，个体研究者就从属于这样的研究传统。这指示了我们的探讨的下一个步骤。除了记住一系列公式和抽象符号，对已有研究传统的能力健全的应用还包括什么？

库恩的观点给我们提供了一个以比我们至今所作的更为充分的方式来仔细研究这个问题的机会。问题的关键，在于他对研究者怎么能够认出据说存在于不同问题情境中的家族相似这个问题所作的说明。他提供给我们、让我们去理解的答案，在于进一步考察典型的题解在培养研究者的过程中所起的作用。我们顺便指出，这个方案和维特根斯坦的建议[如以上第(3)点所提到的那样]——要研究概念之传授或说明之发生的情境——是完全一致的。库恩认为，在考察

这里所发生的情况时,我们发现,学生们掌握有关的科学概念,是通过学会做实验——这些实验或者是典型解决的一部分,或者是为典型解决所决定的。他们就是以这样的方式来了解该研究领域中的自然界的表现的。因此,从库恩在此提出的语用学观点看来,专业知识和语言学知识必然相互交织,并且表现为一个硬币的两面。我当然同意这个观点中有关在科学语境中我们概念运作的性质和样式的部分。获取一个概念的过程,就是以某种方式把握实在的一个片断的过程。这里发生的过程,是对这两个方面的一种渐进的而又同时的把握。在这个学习过程中,学生们逐渐熟悉了该学科解决问题的诸种方式——当它们以所指的研究领域中占统治地位的题解模式出现时。这种熟悉是经验的一个成果。它还包括了这样一种能力的培养,即看出不同种类的问题情景的相似之处,虽然在许多方面它们有很大的不同。我们可以说,这种类型的相似性具有一种类比的特征。我们可以说,一门学科的初学者所接触的各种入门的题解,其目标是逐步形成某种经验和对问题的熟悉感,这是训练有素的研究者将来在研究的前沿有出色表现的前提。但是,对特定的情景作出恰当反应的能力,以及养成一种在新的问题情景中看出类似特征的眼光的能力,是不能归结为各种方法论规则的,也是不能以任何其他方式用语言手段来加以确定或表述的,自然,这是我在这里的主要观点。善于接受共有范式之新的应用,代表了一种与把握某特定学科、概念、理论和定律密切相关的能力。这种能力的形成不能独立于学习掌握这些东西的过程。但是,当人们十分片面地把注意力集中在作为既成事实的有明确的语言表达的概念、理论和定律之上,而遗忘了追问要成为它们的能力健全的使用者需要什么这个问题时,这种能力就隐而不见了。这就是一再坚持强调研究概念和理论之应用的必要性之所以重要的原因。正是在这里,埋藏着有意思的东西。

把握实践和默会知识的另外一些方面

至此，我们已经对在把概念应用于不同领域中时经验起了什么作用这个问题作了一点阐述。我们也已经表明，能力健全地运用各种概念，远远不止是仅仅把握它们的理智的内容或可用语言表达的内容。但是，表述的方式也许会给人这样一种印象，即以上论述主要是关于单个概念的，而撇开了语言的其余部分。但这不是我们的意思，以下的论述一方面旨在证明这种印象是错误的，另一方面旨在更深入地讨论实践这个含义十分丰富的概念，这个概念在后期维特根斯坦的著作中越来越占有显著的地位。

我们已经不止一次地暗示了一种更为开阔的视野，比如说，在逐点概括维特根斯坦对逻辑实证主义者的语言观和意义观的批判的时候[参见第(6)点和第(7)点]。我们也已经指出，一般地，可以认为，人类反应和常规的人类行动，应当被看作自然语言中概念资源之形成和发展的语境和背景。以此出发来研究实践和与概念资源的形成和发展有关的东西的内在关系，将是大有裨益的。一个很好的出发点是上文中的这样一个观点，即无论是给予一个定义还是应用一个定义，都发生在有着整体主义特征的预设的空间之中。维特根斯坦以一种极为一般的方式表达了这个观点：“理解一个句子就意味着理解一种语言。”¹³在这里，语言被理解为一种整体，一个特定的句子是从这个整体中获得了它的意义的。理解一个句子不可能是一件孤立的事件或偶然的事。一个人只有对语言的整体有了某种理解，才能在某个特定情境下把握一特定句子的意义。事实上，尽管还有点犹豫，维特根斯坦自己就认为，对语言的这种总体性理解，对于那单个句子之所以是有意义这一点，具有构成性的作用：“对语言的理解……好像是一特定句子获得意义的一个背景。”¹⁴但是，对于持常规想法的人来说，这种理解是十分奇怪的。维特根斯坦所作的以下比较就是为

了强调它的最明显特征：“理解语言……和……理解或掌握一种演算是同类的，它有点像一种做乘法演算的能力。”¹⁵我们又一次得到一种提示：存在着这样一种理解，它是成为一个能力健全的语言使用者的组成部分，但却不能用语言加以表达。这就是我特意所说的非转译性理解。它和对语言的这样一种总体性把握有内在关系，这种把握只有在构成人类语言的多重实践的能力健全的运用中，才得到充分的表现。一个人只有充分地把握了这种多重性，才能被认为理解了那些可以从各种实践中抽象出来的具体规则。

由此可以得出这样的结论：某种特定的实践不能被理解为一个孤立的单子，如卡尔·奥托·阿佩尔和尤根·哈贝马斯在他们对维特根斯坦的批判中所设想的那样。¹⁶毕竟，一个人不能单单用规则——表述这些规则的可能性基础，是观察那些成功地参与了多种多样常规实践的人们的语言习惯——来确定某特定实践的同—性。如果我们来到一种陌生的文化中，看见两人端坐于一块四方形板的—边，这块板被划分为64个方格，板上放着一些棋子—的东西，我们不能以此为理由就得出结论说，这些人在下棋。他们所做的也可能是一种宗教仪式或巫术仪式的一部分。只有当我们看到（比如说）该活动结束时所发生的情况，我们才可能较为合理地确定它是不是一种游戏。具有游戏特征的实践整合进文化中的方式与宗教性实践和巫术性实践整合进文化中的方式是非常不同的。由于这些语境关系的缘故，所有的实践都被显示为必然地整合起来的实体。因此，确定—特定实践的同—性，不能仅仅以被设想为内在于该实践的语义规则为基础。这种实践和它周围实践的关系，必须被包含在用来确定该实践之同—性的任何可靠的程序之中。因此，我们看到，多种多样差别很大的实践的内在关联，组成了一个统一而多样的整体。对—特定实践的把握，因而可以被理解为对语言共同体之参与者所共有的那个实在的总体性理解的一部分。所以，对维特根斯坦来说，拥有同—种语言，意味着拥有同—种“生活形式”，因为，“想象—种语言就

是想象一种生活形式”。¹⁷“生活形式”这个概念，现在大家已经都知道，是维特根斯坦后期哲学的准技术性术语之一。¹⁸但是它不意指任何晦暗不清的、隐匿深沉的东西。它不过是他所采用的许多文字手段之一，用来引导我们从某个特定的角度来反思自然语言的特征和作用。他将它视为此类反思的基石，是某种必须作为所与(given)来接受的东西。¹⁹它实际上是要我们意识到，在各种人类的任务和行动(连同与之相随的期待和失望)中，存在着人类语言的恰当位置。在另一个场合，他也运用了某物有其恰当位置这个想法，在那里，他说了一句惊人的格言式的话：“一张微笑的嘴只在人的脸上微笑。”²⁰只有在人的脸这个语境之中，一种微笑才是一种微笑。以这样的方式，他表达了这样的观点，即抱有希望(hoping)是只会在人类生活中发生的现象。通过谈论生活形式，他对语言一般表达了本质上相同的观点。他所指的，是在给予语言符号以意义方面具有根本性地位的东西。类似的表述也可以很清楚地表达这个观点。这可以从他下面的这句话中看出：“语言，我想说，涉及的是一种生活方式。”²¹就这里他所表达的是同样的基本观点。在种种常规实践的整体之外，不存在我们能够理解的意义关系。

但是，这好像是一个难以把握的观点，尤其对反对他的哲学的人来说。人们曾经认为，其中蕴含了这样的意思：语言是一种无法逃脱的文化牢房，也就是说，不同的文化牢房之间的联系是无法建立的，超越文化和超越历史的知识原则上是不可能的。可是，这完全是一种误解。当然，作为一种由各不相同而又有内在联系的实践构成的复杂整体，人类的生活形式确实是发展、变化的。它处于历史的情景之中，又处在持续的变化之中，也就是说，新的概念总是处在不断形成之中。应该承认，这对于理解陌生的文化的努力来说，是一种明显的限制，但只是在这种意义上，即它提醒我们，没有一种试图理解异于我们自己文化的东西的理智的努力，是不带着预设的。

但是，所有这一切都和维特根斯坦在那里所要表达的观点无关。

因为他所谈论的问题是,在任何种类的文化语境中,一般地来说是什么构成了意义。正因此他极为急切地坚持“语言不产生于某种推理(ratiocination)”。²²语言是没有理性的基础的。事实上,在维特根斯坦看来,它建立在各种形式的人类反应之上。他下面这句常被引用的话就表明了这一点:“语言游戏的起源和初始形式是一种反应;较为复杂的形式只是由此发展而来的。语言——我想说——是一种精致的改进,‘太初有行’”。²³这句话可以有完全不同的解释:(1)是一种关于语言起源和发展的论述,(2)是一种关于人类语言的本性的逻辑—语法的论述。只有第二种解释是和维特根斯坦的哲学方法是一致的。这便是选择第二个解释而不是第一种解释的充分理由。根据第二种解释,这句话讨论的是,在使各种符号成为人类交往的有意义的工具的过程中,反应活动所起的作用。我们不仅被要求对我们周围环境中的某些特征作出非反思性的反应,而且不得以相同的方式对它们作出反应。在我们赋予意义的活动中,必定有一个层次,在那里,我们的反应活动不产生于任何种类的反思或推理。它们必定是对我们的周围世界的直接反应。这是非转译性理解现象的另一个方面。它通常表现为我们在一特定情境下有所行动时所具有的那种确定无疑的性质。在这方面,维特根斯坦自己使用的例子有我们对人的脸部表情的反应、对声音来源的反应、对手所指的方向的反应等。当我们在考察艺术史上风格主义概念之形成这个例子时,我们已经接触过这个思想的一种形式。那里已经表明,我们不能没有对所选绘画作品的第一手接触,以及与之相随的来自专家的指导性评论。在第一手的接触中,我们想必是对特定的风格主义作品的外观作出反应。没有这种经验因素,来自专家的指导性评论是毫无意义的。随着时间的推移,我们的反应会越来越精致,但是,直接地和非反思地熟悉不同的风格主义作品的各种具体外观,却是永远也不能抛弃的。假如由于这样或那样的意外事故,我们居然丧失了对这些特征的记忆,那么,谈论此类作品对我们将不再有任何意义。

当然，这个观点不只适用于审美领域中应用的概念。维特根斯坦认为，除了在细节上要作些必要的修正外，同样的观点适用于所有种类的经验概念的应用（即经验概念的理解）。存在着直接性和非反思的熟悉性这样的因素，它们涉及所有不同的经验领域中的概念的应用。没有这种与生俱来的对经验环境的反应能力，我们就不可能发展出一种由有意义的符号构成的稳定而一致的体系；在一个概念的抽象的和可用语言表达的内容与或许能够归于该概念之下的特定的和具体的情境之间，就不会有联系的中介。维特根斯坦不止一次地抱怨当代哲学中“鄙视具体事例的态度”。

如果我们采取这种态度，并且对规则或概念的理智内容之外的任何东西都毫不关心，那么，上述所概述的观点就会成为遭到忽视的东西之一。从根本上说，艺术作品也是一些具体事例。这就是为什么他对艺术作品具有无可比拟的哲学兴趣的缘故。通过反思我们对艺术作品的反应，就有可能十分清楚地表明，当我们面对具体事例时，会发生什么情况。这就解释了他在理解一个句子和理解一件艺术作品之间所作的比较，他经常作这样的比较，只是这种比较很少被人理解。一段旋律、一幅画、一首诗，这些就是他所使用的艺术作品的例子。他告诉我们，这两种理解之间的相似之处，比我们通常倾向于相信的要多得多。而且，对具体事例的反思和对概念的传授也有内在关系，因为，从根本上说，除了我们对实例的直接的和非反思的反应之外，我们无所依傍。我们已经有机会看到，对于一个概念的形成来说，实例是不可或缺的。对概念的传授来说，情况也差不多。借助于其他词来解释一个词的意义，这种办法有一个明显的限度。事实上，我们很快就会达到这样的境地，即只有通过实例和用法训练，才能解释某个词的意义。在这个最基本的层次上，实例的恰当性和我们的反应的特征，是不可消除的。它们之间的相互作用为我们提供了某种靠描述或规则提供不了的东西。所以维特根斯坦说：“为了确定一种实践，不仅需要规则，而且需要实例。我们的规则是有漏洞

的,实践必须为自己作辩护。”²⁴但是,如上面所指出的,如果在我们对实例的反应中没有某种一致性,那么,实例就不能完成我们在此期望它们达到的目标。这是当维特根斯坦在《哲学研究》中作如下断言时所主张的一个观点的一个重要部分:如果语言要成为交往的一种手段,那么“不仅在定义中,而且——这一点可能显得有点怪——在判断中,必须有一致性”。²⁵“判断中的一致性”(agreement in judgment)这个术语,涵盖了一系列不同的但又有内在关联的情形——从对经验世界的本能的和自发的反应到对这个世界的较为精致的和高级的反应——它们的共同点是这样一个基本的事实,即当我们作出反应时,没有什么规则或原则可以遵循。

维特根斯坦还用这个观点来否定有可能制定关于规则之应用的规则。这个思想是简单的,但确实是基本的。我们已经看到,一个定义或一个规则的表述不能自己决定它将如何被应用,因为对它可以作出不同的解释。从中可以得出这样的结论,即制定一条新的规则以规定前一条规则将如何被应用,是不可能有任何意义的。因为这样的话,在新规则之表达方面将再次出现同样的问题。这同样可以按不同方式加以理解。因此,如果我们要通过这条途径摆脱这个麻烦的话,我们会无限地进展下去。换句话说,这是一条死路。因此,在某一个阶段上,必定有一些规则应用的情况是无法用别的规则来确定的。规则之运用因此原则上是无规则的。阻止我们“仅仅用规则来确定一种实践”的,正是这种情况。实例确实是不可或缺的;而且它们必须依靠它们自己而发挥作用,因为它们必须显示那些无法由规则来表述的东西——对这些实例我们要如何反应或如何处理,也就是说把它们理解为是通过实践表达出来的东西。实际上,在我们学习语言的那些基本情境里,我们没有什么别的东西可以用来帮助我们——我们能够借用的仅仅是连同实例一起向我们提供的那种指导。之所以认为我们在反应方面的一致是赋予人类交往中各种符号以意义的一个必要条件,这是一条更深层次的理由。

但是这个观点还有另一个方面，并且就我们的目标而言，是更有意思的方面。这涉及非转译性理解，即通过把握遵循规则中的诀窍而获得的非转译性理解。因为，我们在知道如何应用一特定规则时所知道的东西，只有通过实例以及关于如何处理实例的暗示，才能传达给其他人。如果一种实践的确立，必须依赖于我们对某些特定实例作出恰当的反应，那么，一定存在一些形式的反应，它们本身在本质上是非理智性的，但它们是所有经验领域中概念形成的一个必要组成部分。因此，它是一般的赋予意义的活动的一个本质的组成部分。

现在，让我们将视线从实例转向理解的方式，即遵循规则的活动。从这个角度切入问题，也能发现一种直接性和非反思熟悉性的因素。在这里，意义的确定将占有显著的地位，因而证明了在维特根斯坦的思想中，规则的实践方面是多么的重要。在《哲学研究》中，在他讨论遵循规则的活动的中间阶段，他描述了一个困境，一个如果我们转而倾向于将规则视为最终决定我们的行动方式的东西的话就会产生的困境。如果这样看的话，一个特定的行动，必须被看作是我们事实上对该规则的解释方式的一种体现，而我们则可以真的被说成是根据规则而行动了。但是，这会产生一种概念性的矛盾，对此，维特根斯坦作了如下描述：“没有一种行动能够被一条规则决定，因为任何行动可以被说成是符合这条规则的……如果任何东西可以被说成是符合一条规则的，那么，它也可以被说成是和这条规则相冲突的。因而这里就既没有符合，也没有冲突了。”²⁶ 这充分显示了我们可能不知不觉陷入的困境，如果我们认为根据规则而行动包含了一种以诠释为特征的对规则的理解的话。在一个具体的情境中，可能出现这样的情况：无论我们做什么，在一种解释下，它是符合规则的，在另一种解释下，它是和同一个规则相冲突的。这样的结果当然是不能接受的。维特根斯坦摆脱这个困境的办法是，主张“存在一种不是一种诠释(interpretation)的对规则的把握方式，它体现在我们所说

的在实际情况下的‘遵循规则’和‘违反规则’的活动中”。²⁷因此,我们必须抵制这样的倾向,即认为任何一类根据规则的行动,其实质都是一种对规则的诠释性理解,因为,这种观点会导致逻辑上不可能的情形。维特根斯坦提出的与此不同的看法,则是当作一种体现于具体活动中的理解。由此,他在紧随其后的段落中得出结论说:“因此,‘遵循一条规则’也是一种实践。”²⁸

关于遵循规则的活动的各不同方面,维特根斯坦作了一系列逻辑—语法的论述(其中的大部分我在这里只能撇开不谈),而上述论证被放在这些论述的结尾。我们的目的,是看看维特根斯坦使实践这个概念在这样的语境下扮演了什么样的角色,而这一点又是怎样和非转译性理解的问题相联系的。为了这个目的,指出这一点是切中要害的,即维特根斯坦事实上把实践和诠释理解为对立的两极。对他来说,诠释是一种包括了有意识的理智活动的东西。作出诠释,就是形成一个假说。但是,绝不能说,这样一个假说或诠释是确定有意义的,因为作为假说,它必须具备一个明确的语言形式,这样一来,就很容易对它作出不同的诠释。

尽管如此,在某一点上我们一定是能够指出是什么真正地确定了意义的,不然,我们会陷入无法逃脱的循环之中——一个真正的恶性循环。正是在这一点上,维特根斯坦启用了实践概念以发挥确定意义的作用。他直截了当地说:“实践给语词以意义。”这就是为什么“实践必须为自己作辩护”的缘故。要表达遵循规则的活动的这个特殊方面,不会有什么问题,它就存在于构成常规实践的一组活动的施行过程之中。这种可接受的活动施行,首先是一种反应的成果,是最初掌握有关概念时所使用的实例和学习者所接受的那种训练所引发的那种反应的一个成果。但在上文我们已经指出,获得对一种概念性的实践的把握,还包括获得一种经验,这种经验对于在新的情况下应用概念的活动,具有指导作用。我们可以说常常是有能力觉察使用一特定概念的标准条件已经具备,而同时却不能只用语言手段

来充分解释这种技能。当维特根斯坦在《论确定性》中说“我们能够认出标准的情形，但不能精确地描述它们”²⁹这句话时，这起码是他的部分想法。但是，在所有这些情况下，都不需要一种对规则的解释，来说明为什么我们会以意欲的方式行动，为什么我们会以意欲的方式来应用有关的概念。没有这样的诠释，我们的事情不仅能够做好，而且确实做得很好。虽然如此，在这些情况下，还是有一种理解的。事实上，我们确实注意到了，运用一个特定概念的标准条件已经具备。但是，如果我们不具备对环境的敏感性（事实上我们当然具备），如果我们没有机会从所提供的训练中学到一些东西，我们本来是没有能力注意到这一点的。因此，这种非转译性理解，这种表现在恰当地施行一语言社会中各种常规实践中的非转译性理解，我们把它看作是一种默会认识（tacit knowing），这没有什么不妥当。也就是说，把它看作是一种关于下述问题的认识方法：如何确认使用一个概念的各种条件，如何对这些条件作出反应，如何在它们的基础上来发展概念的用法，如何在某些情况下避免应用这个概念，等等。在许多方面，这一内含在我们的概念能力中的默会知识的因素，类似于康德所指出并称作才能的东西，即那种能够在归摄（subsumption）的情况下作出合理决定的天赋。³⁰当然，它的传统叫法是判断力（judgment）。这就是我在上文中谈论判断力的原因。但是，在传统的意义上谈论判断力，容易在人们心中产生一些理智障碍，这样会在讨论开始之前就结束讨论。维特根斯坦的功劳在于，他促使我们重新思考掌握一种人类语言这种最奇特的现象，以及与之有关的情况。在此过程中，我们已能够作出一两个发现，它们也许能增进我们对这里涉及的问题的理解，特别是对有关非转译性理解或默会认识问题的理解。

注释：

1 Aristotle 在 *The Nicomachian Ethics* 第 6 卷中讨论了这种三分法。

2 这里,具体来说,我指的是广义的解释学传统中的哲学家们,比如 Hubert Dreyfus、Charles Taylor、Isaiah Berlin 等。他们三人都对知识——包含着一些仅仅用语言手段是不能充分表达的特征性因素的知识——的本性提出了不同的看法。比如,Berlin 指的是他所说的“生活的知识”,即一种被认为包含了“不可能完全表达清楚的一般规律”的知识。在 Berlin 看来,一个缺乏这类知识的历史学家是个糟糕的历史学家。参见他那篇其内容不负其盛名的论文“*The Concept of Scientific History*”(1980),第 128 页。同时我还指在科学哲学中从 Wittgenstein 传统出发的那些人,比如,Thomas Kuhn、Georg Henrik von Wright 以及 Allan Janik 等人。当然,还有 Michael Polanyi 及其追随者们,“默会认识”这个术语就是 Polanyi 在其主要的认识论著作 *Personal Knowledge* (1958) 中提出的。

3 作为例子,请参见 Carnap(1942)的第 2 章和第 3 章,我的介绍是相当简化的,但是我希望在要点上是正确的。

4 在这一方面,参见 Waismann(1979 年)。

5 参见我的 *Wittgensteins senfilosofi. Et utkast til fortolkning* 《Wittgenstein 的后期哲学:一个解释性的概述》(Stencil 系列,第 42 种,卑尔根大学哲学系,卑尔根,1978)第 2 章和第 3 章。在 Johannesen(1985 年)第 4 章中,我概述了 Wittgenstein 的语用学转向对科学哲学的明显影响。

6 Wittgenstein 在 *Philosophical Grammar* 第 79 页使用了“非转译性理解”这一表述,在那里,他力图确定他关于如何刻画理解一幅画这种活动的特征的想法。他给我们如下选择:“如果我说‘我理解了这幅画’,那就会有这样的问题:我的意思是‘我像那样地理解了

它呢’，（这里，‘像那样’指的是把我所理解的内容转译成另一种表述）还是说，这是一种非转译性理解？”如果是后一种情况，“那么，可以说，所理解的东西实际上是自主的，而对一幅画的理解就可以比作对一段旋律的理解”。他给我们的印象是，他倾向于第二种选择。这样，我们看到，在上述意义上，对一幅画或一段旋律的理解，具有一种上述意义上的非转译性理解的特征。这也适用于对诗的理解，在那里，我们所理解的据说是“某种只能用处于这些位置上的这些语词所表达的东西”。参见 *Philosophical Investigation* (1953), I, § 531。在这一语境下，会再次产生对所理解的东西能否有另一种表达法的问题：“说理解一个句子，意味着这个句子能够被另一个意思同样的句子替代，也意味着这个句子不能被任何其他句子替代（正如一个音乐主题不能被另一个所替代一样）。”同上。

7 “实践”这个概念，是在 *Philosophical Investigation* 讨论遵循规则的活动的中间阶段 (§ 202) 引入的，用来强调这种活动的最根本的方面。这个概念表达的这样一种看法，即存在着一种不是诠释的对规则的理解方式，即一种表现在行动之方式中的理解。这种理解的非传递性质，Wittgenstein 在 *On Certainty* 第 139 节中作了相当清楚的说明，在那里，他说“实践必须为自己作出辩护”。我将在下文重新回到这个问题并加以阐述。

8 在表达这个观点的方式上，需要某种谨慎，因为，在对规则和概念的传统理解中，规则或概念能够完全用语言来表达，这一点被认为是理所当然的。我在上面或多或少地将规则和可公式化的概念内容相提并论，那是出于方便而对传统所作的让步。因此，行文至此，提醒大家注意以下事实对我来说是义不容辞的：对于 Wittgenstein 来说，就是规则，其表述也可能只是局部性的。因此，如果规则本身而不仅仅是有关实践之施行也不能用语言手段来完全地表达的话，我们就可以谈论规则，进而也可以谈论遵循规则的活动。这样一来，我们将有必要区分两类非转译性理解，一类通常和概念的应用相联

系,另一类则是规则或概念自身的逻辑特性的一种函数。这两类非转译性理解之间存在着一种家族相似,但是,它们有不同的来源,因而有种类的差异。

9 在 Wittgenstein 的一份手稿中,我们可以找到这句话。由于某种不甚清楚的原因,这份手稿分成两本不同的书出版,即 *On Certainty* (1969) 和 *Remarks on Colour*。在正式出版物中,这句话成了后一本书的第 317 节。

10 Gallie(1956)。

11 Kuhn(1970,修订版)。以下,我参考的是这个修订本。

12 Kuhn,同上书,第 187 页。

13 Wittgenstein(1953),第 199 节。

14 Wittgenstein(1974),第 50 页。

15 同上。

16 参见 Apel(1967)和 Habermas(1967)。

17 Wittgenstein(1953),第 19 节。

18 虽然关于“生活形式”有相当充分的讨论,但它在 *Philosophical Investigation* 中只出现五次。与他的哲学方法相一致,他没有给予它任何形式的定义。虽然如此,即使以他的方法来研究哲学,看来还是有某种对准技术性词汇的需求。在 *Philosophical Investigation* 的第二部分中,我们可以清楚地看到这一点,在那里,Wittgenstein 开始谈论“图像—对象”(picture-object)、“出现一个方面”(the dawning of an object)、“注意到一个方面”、“组织”、“内在关系”等等。

19 在 *Philosophical Investigation* 的结尾处,Wittgenstein 说“所以,我们可以说,必须接受的东西,即所与,是生活形式。”第 226 页。

20 Wittgenstein(1953),第 583 节。

21 Wittgenstein(1978),VI,第 34 节。

- 22 Wittgenstein(1969),第 475 节。
- 23 Wittgenstein(1980),第 31 页。
- 24 Wittgenstein(1969),第 139 节。
- 25 Wittgenstein(1953),第 242 节。
- 26 同上,第 201 节。
- 27 同上,第 201 节。
- 28 同上,第 202 节。
- 29 Wittgenstein(1969),第 27 页。
- 30 Kant(英译本,1963),B172。

从“是”到“应当”

——演绎还是阐明？

托雷·诺顿斯坦(Tore Nordenstam)

各种方案

休谟在《人性论》中提出，要从“是”推出“应当”，从事实的纯粹描述和陈述推出评价和规范，是不可能的。¹ 康德和 G. E. 穆尔进一步强调了休谟的观点：康德在理论和实践之间、在事实世界和价值世界之间划了明确的界限，摩尔主张“善”的陈述不能被完全分析成描述性的成分（自然主义谬误）。² 事实上，休谟这个简单的、从逻辑角度提出的观点，把道德哲学和整个价值理论引向了死胡同：如果“应当”型陈述只能建立在其他“应当”型陈述之上，就会出现一个无穷倒退，即一个“应当”型陈述依赖于另一个“应当”型陈述，如此以至无穷；或者你将陷入一种恶性循环，或者你在某一点上武断地中止论证之链[“抉择论”(decisionism)]。³ 结果是，伦理学处于一种悬而未决的状态之中。

走出这死胡同的方案之一，是试图寻找一些能够沟通“是”和“应当”的原则。“应当”蕴涵“能够”这一陈述，以及其他一些关于基本的人类需要的陈述，被认为是这一类的联结性原则。⁴

另一种方案，和休谟相反，试图表明可以从“是”陈述中推出“应当”陈述。以下我们将详加评述的塞尔（J. R. Searle）的《言语行为》（*Speech Acts*），就是这种方案的一个很好的例子。⁵

卡尔-奥托·阿佩尔的思路代表了第三种方案。在仔细考察塞尔提出的从描述推出评价的几个例子的过程中，阿佩尔提出，这里所说的描述必然预设了一些规范，而用他的“先验语用学”就能把这些规范分析出来。⁶我们可以这样来概括阿佩尔的方案，即他试图表明，貌似从“是”到“应当”的推理，实际上是从“应当”到“应当”（以及“是”）的推理。阿佩尔的分析的基础，是事实和价值之间、描述和规范之间的一种未经分析的分。对于道德哲学所陷入的这个绝境，他提出的出路是指出这样的事实，即作为行动的和思想的主体，我们总是预设了若干无法摆脱的规范。

在本文中，我想对“是”和“应当”的问题提出第四种思路。我们的许多陈述不能很好地与像“描述”和“规范”或“评价”等传统的范畴相协调。在我看来，塞尔的《言语行为》的真正意义就在于让我们注意这个事实。为了有一个不使我们的思路直接引导到传统模式中去的一个术语，我将在上述情况下谈论“刻画”（characterizations）。隐含在种种刻画之中的那些承诺，可以在反思中得到阐明，而塞尔的那些例子，我认为就是用来做这种工作的。

像“描述”、“事实陈述”、“评价”和“规范”等哲学范畴，最好被看作是从我所说的“刻画”的统一体中所作的各种抽象。从这个角度来看，寻找沟通“是”和“应当”之间鸿沟的原则，可以看作是徒劳无益的。并没有什么鸿沟需要跨越；它不过是哲学家们用抽象制造出的东西。

塞尔的第一个例子

塞尔试图表明,所谓自然主义谬误这种说法本身就是一个谬误。

假定任何一组通常被称作描述性的陈述从逻辑上说都不可能蕴涵一个通常被称作评价性的陈述,这是一种谬误。⁷

他说的是通常被称作描述性的陈述和通常被称作评价性的陈述,而不是试图完成一个不可思议的大胆举动:从纯粹描述性的陈述中演绎出纯粹评价性的陈述。如果,一个“纯粹描述性的陈述”指的是一个不包含任何评价因素的陈述,那么,从纯粹描述性的陈述的描述出发演绎出评价是不可能的。因为一个有效推理的结论不能包含尚未(或明显或含蓄地)包含在前提中的内容。因此,塞尔的目的不是要否定休谟从逻辑角度提出的观点,而是要表明它并没有给伦理学和价值理论产生灾难性的后果。

塞尔的第一个例子——用来表明一个通常被称作评价性的陈述能够从一些通常被称作描述性的陈述中推导出来——可以表述如下:⁸

(1) x 是一个有效的推理 = 定义 x 是一个演绎推理并且 x 的前提蕴涵 x 的结论。

(2) $(x)(x$ 是一个有效的推理,当且仅当 x 是一个演绎推理并且 x 的前提蕴涵 x 的结论)。

(3) a 是一演绎推理, 并且 a 的前提蕴涵 a 的结论。

(4) a 是一个有效的演绎推理。

(2)可以直接从(1)推出,(4)可以根据基本的推导规则从(2)和(3)。这无疑是一个有效推理,但它是否证明:一个通常被称作评价性的陈述能够从一些通常被称作描述性的陈述中推导出来?在这里,阿佩尔认为在这里很难重视塞尔的观点,⁹而塞尔的论证一开始也确实不那么令人信服。他说,如果我们说结论可以逻辑地从前提

推出，那么，这是对一个该论证的描述，同样，如果我们说前提蕴涵结论，或者说在断定前提的同时却否定结论将是不自洽的，那么，这也是对一个推理的描述。但是如果我们说一个论证是有效的，则是对它的一个评价。¹⁰但是，在我们用来刻画论证之特征的种种表达式中选出一个称之为“评价的”，而把这些表达式的家族中的其他成员称为“描述的”，这好像过于武断了一些。像“蕴涵”、“可逻辑地从……推出”、“不自洽”，以及“有效的演绎论证”这样一些表达，属于同一个表达式家族，它们是可以互相定义的。如果我们说其中一个表达式是评价性的，看来我们也必须说其余的表达式同样是评价性的。因此，这好像并没有触动休谟的观点。

也许有人会反驳说，“a 是一个有效的论证”这种刻画，比起“a 是一个其中前提蕴涵结论的演绎论证”的刻画，明显地更具有评价的特征。对这种反对意见，阿佩尔设法通过区别陈述的表层结构和深层结构来加以对付。从表面上看，(3) 是一个描述，但它的深层结构则是评价性的。(4) 的情况正好相反。但是，如果我们以前没有怀疑过明确区分描述和评价的恰当性的话，这里就应该进行这种怀疑了。而这我认为也就是塞尔的例子的意义。事实上，一个陈述到底应该被称为“评价性的”还是“描述性的”不总是很明确的，关于这一点，塞尔的例子就是一个很好的例证。

与其直接回到休谟和康德传统的观点，断言可以把塞尔的例子看作是建立在一条隐含规范基础上的一个有效的演绎论证，不如把从(1)到(4)的论证刻画为一种阐明(articulation)。在承认包括“蕴涵”、“从……推出”、“有效性”等等的概念家族的情况下，(4)确实能从(3)推出。要理解何以如此，可以对这概念家族的一部分进行描述，而建立从(1)到(4)的推理链条，做的就是这样的描述。

正如塞尔提醒我们的，“‘所有的人都是有死的，苏格拉底是人，所以苏格拉底是有死的’是一个有效的推理，而不只是一种意见”。¹¹不同领域有不同的有效性的标准(护照的有效性标准不同于论证的

有效性标准),但这并不是说,我们可以在各个领域之内任意选择我们的有效性标准。通过回到“是”和“应当”之间的传统区分背后的那些东西,塞尔的第一个例子也许能帮助我们开始反思,我们的语言实践中的那些主体间给定的规则所起的种种作用。但我操之过急了。

塞尔的第二个例子

塞尔的第二个例子[这是他从乌尔姆森(James Opie Urmson)那里得来的]和第一个例子具有同样的结构:从一个定义和一个在塞尔看来通常会被认为是“描述性的”陈述出发,推导出一个在塞尔看来一般会被称为“评价性的”陈述。类似于第一个例子,第二个例子可以表述如下:¹²

- (1) x 是一个特等苹果 = 定义 x 具有属性 A、B 和 C。
- (2) (x)(x 是一个特等苹果,当且仅当 x 具有属性 A、B 和 C。)
- (3) a 是一个具有属性 A、B 和 C 的苹果。
- (4) a 是一个特等苹果。

无疑,这又是一个有效的论证,但是,它是否表明,一个通常会被称为评价性的陈述能够从一些通常会被称为描述性的陈述中推导出来呢?阿佩尔提出,第一个陈述最好被视为一种“评价性的分类”(的一部分),¹³并断言这个例子并没有驳倒“应当”不能从“是”中推导出来的观点。相反,这个例子说明了评价只能从(或明显或含蓄的)评价性的前提中推导出来。我请读者自己来决定他是否会把这个例子中的那些陈述叫作“评价性的”。在我看来,这个例子中从(1)到(4)这些陈述,很显然不属于具有典型意义的明确无误的描述和评价。一个典型的描述的例子应该是(比如)说罗纳德·里根(Ronald Reagan)七十多岁了。而一个典型的评价的例子应该是(比如)说他是一个好人。但是我们用来刻画论证和苹果的表达式并不属于评价和描述的这些典型情况,这一点,我认为正是塞尔提出上述例子所要

表明的。在这里，我们又可以说，我们所涉及的是对一种或多或少隐含着的成分的阐明（articulation），而不是一种能够用逻辑教科书中惯用的例子来说明的普通的演绎。

塞尔的第三个例子

塞尔的第三个例子是：¹⁴

(1) 琼斯说：“斯密司，我谨此向你保证付你五美元。”

(2) 琼斯答应付斯密司五美元。

(3) 琼斯赋予自己（承担了）付斯密司五美元的义务。

(4) 琼斯有付斯密司五美元的义务。

(5) 琼斯应当付斯密司五美元。

塞尔认为，(5)不能由从(1)到(4)的句子演绎推出。显然不能。如果琼斯是一个中学校长，他在课堂上对他的学生斯密司说：“斯密司，我谨此向你保证付你五美元。”他并没有因此而使自己背上付斯密司五美元的义务。但是，塞尔确实主张，辅之以一些“补充的陈述和其他一些使蕴涵关系成立的必要的调整”，则(5)是蕴涵在从(1)到(4)之中的，并认为这些补充和调整“不必包含评价性的陈述、道德原则或诸如此类的任何东西”。¹⁵

很难避免这样一种感觉，即在塞尔的阐述中少了某种东西。因为正如霍布斯(Thomas Hobbes)曾说过的那样：“言词本身，如果它们是即兴说出的，并且只是一个许诺，那么，它们是免费赠品的一种不充分的符号，因此是没有义务性的。”有人会说，在通常条件下从(1)到(4)是能够推导出(5)的。但是，要使言词具有约束力，通常说来必须有些什么条件呢？

当问题以这样的方式被提出来的时候，人们常常会倾向于寻找一个方便的公式，作为那缺失了的前提，而这个前提将把塞尔的例子带回到传统的模式去。比如，有人提出，缺失的是这样一个一般规

范：“每人都有遵守诺言的义务。”根据这种看法，应当遵守诺言这个陈述应当被视为一种有关能力的一般规范，可以和授予法人和法人团体以能力的（更具体的）法的规范相比较。这种规范是如此自明，以至于我们很少费心把它表述出来。我们应当遵守诺言这个陈述（我们有遵守诺言的义务，等等——可供选择的表述方式有不少），显然是“规范性的”或“评价性的”。因而，塞尔的第三个例子并没有表明休谟从“是”不可能推出“应当”的观点是错误的。¹⁶

阿佩尔也是从这个角度来评论这个例子的。应当遵守诺言是帮助建构我们的许诺建制（promising institution）的规则之一。“应当遵守诺言”这个规范，是作出许诺的可能性的一个必要条件。但是阿佩尔进而认为，有两种不同的看待社会建制及其构成性规则的方式：“我们可以把这些规则看作约束性的规范，我们也可以仅仅对它们作经验的描述，而不对它们有所承诺。”¹⁷这里，阿佩尔诉诸了广为人知的行动者和旁观者的区分，¹⁸在我看来，这为我们提供了了解塞尔那些例子中所包含内容的线索。

我们来看一下法官和社会人类学家的区别。¹⁹法官是在一个特定的法律建制的框架内工作的。当他确定有一种某人必须做某事的义务时，这不能被视为对一种建制化事实的一个纯粹经验性的描述；这种建制化事实之获得约束力，只是因为人们认为法律机构是具有约束性的。因为作为一个法官，他已经在处于有关的建制框架之中了。这样，我们就可以说，在第三个例子中，塞尔忽视了前提（1）之前的前提，即琼斯是在许诺建制内活动的这一前提。如果你在许诺建制内活动，那么你许下一个诺言这一事实，并不是一个中性的、经验性的事实，而是一个带有规范性的事实。许下了一个诺言这一事实属于这样一类事实，它们具有这样的特性，即如果我们不认识到它们的规范性的含义，我们就不能理解它们。在塞尔对许诺的例子的阐述中，没有得到恰当说明的事情之一是：如果不是已经处于某些建制之中、也就是说准备作出某些承诺，是不可能确定那些带有规范的事实。

社会人类学家是可以站在他试图加以理解的建制之外，而不必认真地参与其中的。他可以观察到有人说“我保证（或译许诺）明天杀死我的儿子”，而不必接受通常会随这句话而来的针对说话者和所蕴涵的所有其他人的道德义务。社会人类学家可以在这种意义上站在他所研究的建制之外，即他并不认为他对这些建制有所承诺。这样，他缺乏承诺这一点，会传递到像塞尔举的许诺的例子那样的推理链条的结论上去。

有了理解一个推理和承认该推理之陈述为具有切身的约束力（binding at hand）这两者之间的区别，就没有任何理由说塞尔的例子中有一种从非规范性前提向规范性结论的过渡了。或者你承认前提为有约束力的，因而结论对你也有约束力，或者你把前提理解为非约束性的理解的对象，因而结论对你说来也是非约束性的理解的对象。

处理塞尔的例子所需的最基本的区分，是理解陈述和承认陈述为有约束力的东西这两者之间的区分。所有的陈述，不管在传统上它们是被归在描述性的一类，还是被归在评价性的或规范性的一类，都可以被看作是非约束性的中性的理解对象。如果有人一定要把所有东西都挤入描述性的和评价性—规范性的范畴中去，那他就必须像阿佩尔那样来描述这种情况，即认为在塞尔的例子中隐含着评价和规范。但是阿佩尔自己的分析表明，这并不是处理这种情景的最好办法。为使结论具有约束力而必须存在的“规范性的”或“评价性的”因素，不是平常意义上的“规范”、“评价”。相反，倒可以把它称为承诺、认可和约束自己。

对塞尔的三个例子的分析导致了以下结论。（像塞尔那样）说在这三个例子中有一个从“是”到“应当”的过渡是误导的。但是（像阿佩尔那样）说在这些例子中有一种从“应当”到“应当”的过渡同样也是误导的。只要我们拘泥于演绎模式和对描述性陈述和评价性—规范性陈述的区别，这些例子的逻辑中的某种东西就不能得到恰当的对待。为了更清楚地表明这一点，我们必须考察一下带有规范的事

实或建制性的事实这个概念。

建制性的事实

在从洛克到休谟一直到继承了逻辑经验主义遗产的分析哲学家的经验主义传统中，人们倾向于认为世界是经验事实的一个集合体。人们倾向于认为经验事实是独立于人的实践的。但是从这种观点出发很难解释社会事实。维特根斯坦在其《逻辑哲学论》中宣布伦理学和美学是先验的，它们处于世界之外。²⁰但这是一个悖论性的结论。我们都生活在社会性的世界中，其中伦理学和美学是占有一个核心位置的。

这就是塞尔在《言语行为》中区分单纯事实(brute facts)和建制性事实(institutional facts)的背景。²¹“琼斯答应付斯密司五美元”就是建制性事实的一个例子，建制性事实必然预设一个建制的存在(在这个例子中，是许诺建制)，这种建制是用一组规则来定义的。塞尔关于单纯事实和建制性事实之间的区分是从安斯康姆(Anscombe)小姐那里得来的。我想，用安斯康姆的短文“论单纯事实”²²的观点来考察许诺的例子，将有助于问题的澄清。“杂货商已经向我交货了四分之一英担土豆。”如果按照休谟的思路，我们只好说这种描述没有任何规范的含义，比如我欠杂货商一笔钱。但是，这种交货行动是发生在“销售—购买”这个建制之中的，这一事实蕴含了我事实上欠了杂货商一笔钱。我欠杂货商一笔钱，不是一个附加在他交货给我土豆这个事实之上的另一个事实。它就是我们从该建制角度来讨论的同一个事实。因此，就有可能构造一个对不同层次事实进行描述的等级体系，在这个体系中，一个层次上的事实相对于较高层次上的事实来说是基本(单纯)事实，而那较高层次上的事实相对于那些基本事实而言则是建制性的事实：

相对于向我提供四分之一英担土豆而言，用小车把四分之

一英担的土豆推到我家并把它们放在那里可以称为一个“单纯事实”。但是相对于我欠杂货商多少钱来说，他给我提供四分之一英担土豆本身是一个单纯事实。²³

同样，琼斯应当付斯密司五美元这一事实，和琼斯说了某句话（比如“斯密司，我谨此向你保证付你五美元”）这个事实，在某些情况下可被视为是同一的。为使“琼斯应当付斯密司先生五美元”这一描述成立，与这个描述有关的那些说话行动必须发生在某种语境中，指出这种语境的办法是说存在一种我们可称之为“许诺建制”的东西，并且补充说那是在“正常”情况下。正如安斯康姆教授所强调的，“在正常情况下”的含义，只能通过给出这种描述在其中不能成立的例外情况的例子，来作大概的说明。²⁴

当然，以这种方式来考察许诺的例子的好处，是我们可以分析中避免像“经验陈述”、“评价”和“规范”等传统范畴。我们用不着为了说明结论所具有的约束力而被迫去寻找前提中的隐含的规范；我们可以谈论不同层次的描述（或刻画），并且意识到，任何层次上的任何描述都必然地预设了某些条件——这些条件，如果必要的话，是可以得到阐明的。

这就是塞尔的例子的意义所在。作为以上三种论证之结论而出现的那些描述，其有效性条件被揭示出来了，而对这些有效性条件的描述，则被表明是演绎论证的前提。第一个例子阐明了赋予论证以有效性的某些可能性条件。第二个例子阐明了以某种方式给苹果分级的某些可能性条件。第三个例子阐明了作出许诺的某些可能性条件。假定存在着有关的建制（也就是说，假定做这些事情的可能性条件得到了满足），我们可以用作为这三个论证之结论而出现的那些陈述做很多事情。比如，我们会说，某个苹果是特等品，以便把它推荐给顾客，或者纠正学徒工的错误，因为他把它装错了箱子；我们会说，琼斯应当付斯密司先生五美元，以便提醒他不要忘记他事实上赋予自己的义务，或者是为了提醒我们自己：琼斯是在正常情况下说这

句话的；如此等等。

以演绎论证的形式来阐述许诺、论证和区分苹果等级的有效性条件，是不必要的。不管怎么说，以演绎推理的形式来阐述有效性的条件，是以这些条件（包括有关活动所承载的承诺）已经得到了阐明为前提的。考虑到这三个例子中引起我们注意的条件是多么不同，把关于这些条件的阐明以演绎的方式表述为从“是”到“应当”的过渡，或者是从“应当”到“应当”的过渡，显然是误导的。

结 论

塞尔试图表明，通常被称为“评价”和“规范”的陈述，可以从通常被称为“描述性的”前提中推导出来。阿佩尔反驳说，必然包含在所有言语行动中的各种承诺能够以规范的形式来加以阐述，并添加在前提之上，他将之解释为支持那个认为“应当”不能从“是”当中推导出来的传统学说的一个论据。我对这两位作者的思路的基本批评是，通过说话而使自己对某物作出承诺与在不作承诺的情况下理解某物之间，存在着一种区分，而这种区分超越了描述和事实陈述与评价和规范之间的区分。

正是由于这个缘故，阿佩尔自己用来表述先验语用学方案的那种方式，²⁵是容易引起误解的。他坚持描述性陈述和规范性陈述之间的传统的休谟式的和康德式的区分，把这个先验语用学事业表述为这样一种努力，即从作为交往的生物和论辩的我们的我们人类所必然地预设的那些基本规范中，推导出绝对命令和伦理学的所有其他规范。出于明晰性的考虑，我们应该作一些补充。首先，这里所说的推导，并不是逻辑意义上的演绎[阿佩尔在批评汉斯·阿尔伯特(Hans Albert)的时候强调了这一点]，而是阐明做不同事情的某些必要的可能性条件。其次，这里所说的规范，不属于那类我们通常是在与(比方说)描述相对立的意义上所说的“规范”的陈述，而是规范

和描述以及所有其他种类的表述的都有的某种特征性的东西，也就是那些必然包含在相应的言语活动情景之中的承诺。再次，对那些我们在别人交往和讨论时必然要预设的“规范”的阐述，并不能代替对一个交往的生物和论证的生物所必然具有的那种能力的思考。因为（正如维特根斯坦所说的），规则只能被盲目地遵循。我们必须学会使用交往的规则，但这个目标是不能通过学习其他规则而达到的，达到这个目标的唯一途径是学会处理种种例子（维特根斯坦意义上的“范式”）。

在这样的背景下，揭示伦理学之必要基础，这个工作与其说是从先验语用学规范——它们是所有交往的和论辩的人们必须接受的——中推导出伦理规范，不如说是设法对作为正当地处理事情的必要条件的那种伦理能力进行重构。²⁶我认为，以这样的方式来处理传统的“是”和“应当”的问题，或许是哲学的语用学改造这一方向上的又一个步骤。

注释：

- 1 Hume (1988), 第 469 页。
- 2 Moore (1903), 从第 9 页开始。
- 3 参见 Albert (1975a) 和 (1972)。
- 4 参见 Albert (1972), 以及 Tranøy (1972/1975)。
- 5 Searle (1969)。
- 6 Apel (1976), 第 11—173 页。还有 Apel (1973), 尤其是第 11 卷。
- 7 Searle (1969), 从 132 页开始。
- 8 关于 Searle 自己的表述, 参见同上, 第 133 页。
- 9 Apel (1975), 第 57 页。
- 10 Searle (1969), 第 133—4 页。

- 11 同上书,第 134 页。
- 12 关于 Searle 自己的表述,参见 Searle(1969),第 135 页。
- 13 Apel(1976),第 60 页。
- 14 Searle(1969),第 8 章。参见 Searle(1964)。
- 15 Searle(1969),第 177 页。
- 16 参见 Sundby(1974),第 409 页。
- 17 Apel(1976),第 71—72 页。
- 18 参见 Skjervheim(1976)。
- 19 Apel(1976),从第 72 页起。
- 20 Wittgenstein(1922),6. 421。
- 21 Searle(1970),第 50—53 页。
- 22 Anscombe(1958),第 69—72 页。
- 23 同上书,第 71 页。
- 24 同上书,第 72 页。
- 25 在 Apel(1976)、Apel(1973)以及别的一些地方。
- 26 Nordenstam (1980)、Nordenstam (1979),以及 Nordenstam (1984)。

从进化认识论到先天生活世界

拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland)

导 言

近二十年来,进化认识论(evolutionary epistemology)一直很流行。斯蒂芬·图尔敏(Stephen Toulmin)¹和卡尔·波普尔²是最初将进化论引进科学哲学的人当中的两位。他们所做的这项工作至少部分地是对库恩的科学革命理论的一种回应。波普尔的理论特别令人感兴趣,因为他不仅把科学而且把技术也视作进化过程的产物。他主张技术的假体理论(a prosthetic theory of technology),将技术装置视为人类肢体的延伸。

对于波普尔的理论来说,描述性语言的进化是至关重要的,它建立起一个由理论实体组成的自主世界。这是一个科学的世界。尽管波普尔最初从进化的角度考察科学,但科学在根本的意义上成了一种非历史的现象。我们从研究结构本身要比从研究这些结构的产物中获得的東西要多,因而,我们从研究理论中要比从研究科学家的活

动中获得的東西要多。³

波普尔的一个主要的例证是迈克尔逊-莫雷(Michelson-Morley)实验。它产生于一个理论问题,否定了一种理论,导致了另一种理论。那就是狭义相对论。但是,与波普尔的观点相反,我们是可以通过研究科学家的活动(这里也就是迈克尔逊-莫雷实验)而获得一些有趣东西的。毕竟,他以对实验工具的发展和测量的精确性获得了诺贝尔物理学奖。在这些测量工具的产生过程中,欧氏几何扮演了一个重要角色。

波普尔强调理论在工具之产生中的重要性,与此相反,本文则看重欧氏几何和技术之间的紧密联系。后期的埃德蒙特·胡塞尔、“埃兰根(Erlangen)学派”,以及更晚近的不规则几何学(fractal geometry)之父本诺特·曼德尔布罗特(Benoit Mandelbrot)⁴是这方面的代表。尤其是胡塞尔强调认识到几何学和技术之间的这种联系对于理解现代科学具有决定性意义。

我设法表明的是,意识到这种关系使我们能够把握现代科学中很大程度上被忽视的一些方面:理想化,人工的东西优于自然的东西,在实验情境中欧氏几何的重要性。

波普尔的进化论的认识论

所有进化的基础,就是波普尔所谓的客观问题。问题是客观的,意味着它们作为问题并不依赖于是否被意识到或被认为是问题。例如,眼睛的进化解决了这样的一个问题,即在活动的有机体碰撞到其他物体之前给予它以应该改变方向的警告。进化是“盲目的”,它使用的是尝试—除错法。进步的机制是一种减少不成功尝试的能力。这种方法在各种等级的进化中都是一样的。爱因斯坦和阿米巴虫都使用这种方法。但两者的区别在于,与阿米巴虫相反,爱因斯坦是有意识地 and 系统地使用这种方法的。有机体减少错误的的能力相当于

科学家摒弃虚假假说的能力。波普尔引用物理学家约翰·阿奇堡尔德·惠勒(John Archibald Wheeler)的话说：“我们的全部问题在于尽可能快地犯错误。”⁵这是达尔文主义的进化论。

存在于人类世界的进化和生物进化间的一个差别是，前者主要是在体外，而后者主要是在体内。体外进化发生在有机体之外，体内进化则借助于有机体器官的变异，发生在有机体之内。体外进化产生出一个外在于个体的世界。在动物中有许多体外进化的例子，蜘蛛结网类似于人设置装置捕捉动物，鸟类筑巢类似于人盖房子，海狸是聪明的工程师，会建造水坝，如此等等。

工具是外在于我们的身体的，也许因而可以被看作是体外进化的产物。人类不是生长出更好的眼睛和耳朵，而是生长出眼镜、显微镜、望远镜、电话和助听器；人类不是生长出更好的腿，而是生长出自行车、汽车；人类不是生长出记忆和大脑，而是生长出纸、笔、打字机、书和计算机。但同时这些工具可以被看作是我们身体的延伸。工具一词在希腊语中就是“organon”。波普尔把这个理论归功于英国哲学家萨缪尔·巴特勒(Samuel Butler)。阿诺尔德·盖伦(Arnold Gehlen)也提出类似的理论。而且，我们已经在亚里士多德那里发现了这一理论。

波普尔将结构和功能的概念应用于器官和工具。正如亚里士多德指出，在器官的结构和它的生物学功能之间存在着紧密的联系。因而，只有当人的眼睛具备了一定的结构，有了一个晶状体，一个视网膜等等，它才能够执行它的生物学功能。同样，只有当一柄斧具备了斧的一定样式时，它才能执行它作为斧的功能。

按照波普尔的观点，这种工具论不仅适用于技术，而且适用于理论：“理论是器官。”他区分了三个不同的世界或宇宙：世界1是物理物体和状态的世界，世界2是意识状态或精神状态的世界，世界3是客观的思想内容的世界。波普尔的世界3类似于柏拉图的理念世界和弗雷格的 Gedanken(思维)世界。世界3内的物体是理论体系、问

题、批判性的论证以及报纸杂志、书籍和图书馆所包含的内容。

世界 3 的自主性或客观性的前提在于语言的高级功能。对于世界 3 的自主性来说,语言的描述功能是至关重要的:

如果没有体外的描述语言——像一种工具那样在体外发展的语言——的发展,我们的批判性讨论就不可能有任何对象。相反,随着描述语言(以及进一步的书写语言)的发展,就可能出现一个语言的第三世界;而只有这样,并且只有在这个第三世界中,有关理性批判的问题和标准才能发展起来。⁶

按照波普尔的观点,正是语言的描述功能,而不是其他低级的功能,如信号的功能和表达的功能,引入了真理这个概念。

这是世界 3 之自主性的基础。尽管世界 3 是人的产物,但是它超越了世界 2 的主观观念。除了其他原因之外,波普尔用下述观点来反驳那种认为世界 3 是主观的观点。许多人都断言如果没有读者,那么一本书就不成其为一本书。只有当一本书被实际地阅读和理解时,它才成为一本书。否则,它就只是一个物理学意义上的物体,一叠沾有黑色斑迹的纸张。波普尔不同意这种观点,他使用了生物学上的案例来论证他的观点。一只鸟巢即便在被废弃之后还是一只鸟巢,甚至即便它从未被鸟儿居住过。一本书即便从未被阅读过,它也仍然是一本书。一本书甚至可以不是由人写出来的。波普尔举出一本含有由计算机制造出来的对数表的书,尽管这样的一本书并非由人写就,甚至它从未被阅读过,它也仍是一本书。也许有一天它会被阅读,它具有被阅读和被理解的潜能。这种潜能使它成为世界 3 中的一个物体。

从理论到工具

波普尔是最重视科学之理论方面的现代哲学家之一。但我认为他过于仓促地跳到自主的世界 3 上去了。尽管他提到巴特勒的技术

理论，但技术制品是无法纳入他的三个世界中去的。它们明显不属于世界 3。这有如下几个理由。首先，正如上文已经提到的，波普尔把他的世界 3 和柏拉图的形式理论以及弗雷格的客观思想理论联系起来，而对柏拉图和弗雷格来说，对象显然是理论性的。其次，语言的高级功能是世界 3 的自主性的必要条件。世界 3 中的所有物体都是语言实体或者说都是从语言实体中抽象出来的。

如果技术制品不可能属于世界 3 中，那么它们也许属于世界 2。它们像世界 2 中的对象一样是人的产物。但是它们在一种决定性的意义上区别于世界 2 中的对象。一把斧头或一处房屋即便从未被使用过也仍是一把斧头或一处房屋。所有的人工制品，机器、桥梁、房屋、书籍，即使人类不再存在，它们也仍将留存。因而，尽管它们是人的产品，但它们的存在是客观的。在这一点上，它们与世界 3、世界 1 的对象具有共同性。

那么，剩下来的唯一选择是把它们归入世界 1 中去。但是，技术上的人工制品并非就是物理对象，从上文我们可以很清楚地看到波普尔本人也认识到了这一事实。它们可以被视为人体的延伸。因此，波普尔的任何“世界”好像都不能容纳人工制品。因而，尽管波普尔对技术发表了许多有趣的评论，但他对这个论题并没有研究。在他的科学知识理论中，身体和技术都不起任何作用。

为了把握技术的地位，我将着重分析一种特殊类型的技术：测量工具。这样做的一个原因是波普尔认为我们是用理论来“看”东西的。但我们也是用测量工具来“看”东西的。现代自然科学的大部分并非建立在简单的感性知觉的基础之上，而是建立在实验和测量之上。兴起于 17、18 世纪的新科学的一个重要特征就是这样的一个事实，即实验和测量取代了简单的观察。因而，不仅是理论，而且科学工具也是我们感觉器官的延伸。测量工具尤其重要，没有测量，当代科学的大部将没有可能。⁷

波普尔当然不会否认科学工具对科学发展的重要性，但是，工具

包含理论知识,因而,这里所包括的东西无非是观察的理论负载。理论在每一个层次上渗入科学活动中。下面所引用的波普尔的话是具有代表性的:

在这些情况下迫使理论家们去寻求更好的理论的,几乎总是在实验中对迄今为止被接受和被证实的理论的实验上的证伪;而这种证伪又是在理论指导下进行的检验的结果。一个著名的例子是导致了相对论的迈克尔逊-莫雷实验……⁸

然而,很有意思的是看到埃德蒙特·胡塞尔在(波普尔的)《科学发现的逻辑》出版几年之后写了《欧洲科学的危机和超验现象学》,他强调整个科学活动,尤其是科学工具中的前理论因素。胡塞尔指出,即使最理论化的科学也是建立于“生活世界”之中的。这一点甚至适用于最抽象的理论。他也提到了爱因斯坦的相对论:

科学建立在生活世界的基础之上,把这当作是理所当然的,因为它们利用生活世界中任何恰好对这些科学的目的来说是必要的东西。……例如,Einsten 使用了 Michelson 的实验和其他研究者对这些实验的证实,这些研究者们采用了模仿 Michelson 的仪器的仪器,采用了在测量尺度、重合确定方面的所有东西。⁹ 科学是建立在“……在先天生活世界的基础之上的”。¹⁰

从工具到欧氏几何

波普尔和胡塞尔都提到了迈克尔逊的实验,所以我将把它作为一个出发点。¹¹ 这些实验是在 19 世纪 80 年代完成的(有一部分是与莫雷共同完成的,因而被冠之以“迈克尔逊-莫雷实验”的名称),其目的是为了测出以太。这些实验的理论背景如下:光是一种电磁现象,它像声音一样以波的形式传播,而声音在真空中是不能传播的,它需要空气或水等作为媒介物才能传播。按照这种思维方式,人们猜想光也需要一种媒介才能传播,并把这种媒介称之为以太。如果

以太确实存在的话,那么光速在以太中将是不变的。但相对于以太而言,地球在其绕太阳公转的过程中将在不同方向上运动。因此,我们应当能够通过实验揭示出,在地球上测得的光速将会随着地球的运动而变化。

迈克尔逊想要测出的效应是二阶效应,这些效应也许能被测出,但这要求非常高的精度。他发展了一种叫作干涉仪的工具来做这项工作,这个实验持续了大约十年时间。迈克尔逊和莫雷未能测得以太。正如哈金(I. Hacking)所指出的,他获得了诺贝尔物理学奖,不是因为实验的否定性的结果,而是由于发展了一种具有无与伦比的精确性的工具。¹²

当我们阅读迈克尔逊本人关于他的干涉仪的描述时,我们对他以几何光学(它也是以欧氏几何为基础的)为基础的那些图表留下了深刻印象。因而,我们可以认为,运用这种干涉仪所进行的观察是建立在欧氏几何、几何光学和光的波动理论基础上的(这里只列举包括在其中的一些最重要的理论)。令人印象更深的是迈克尔逊关于对反射镜进行测试和改进的描述。他声称他的反射镜的误差只有光波长度的二十分之一,甚至更小。

迈克尔逊描述了反射镜是如何测试的。它们被放置在一个测试平面的表面,这个测试平面被假定为是一个其精度至少和将被测试的反射镜相同的平面。我们知道,反射镜的精度依赖于测试平面的精度。为制造测试平面,迈克尔逊需要 a、b、c 三个表面。首先对 a、b 进行抛光,使它们契合,也就是使它们具有方向相反、程度相同的曲度;然后分别使 a、c 表面相互契合,接着又使 b 和 c 面相互契合。这程序不断反复,直至 a、b、c 三面能精确契合。这样一来,它们必定都是平面。¹³正如我们稍后所看到的,这一程序是对平面的平移对称和反射对称属性(the properties of translational and reflectional symmetry)的应用。

我们也许认为,迈克尔逊应用了平面表面的一些基本属性,因而

他是把欧氏几何作为预先假定的。这种论点是支持认为观察负载理论的观点的。然而,这种论点假定了欧氏几何的基本形式和概念是能够脱离前述程序而得以规定的。事实上,并不能理所当然地持这种假定。恰恰相反,一旦我们把这样的或类似的程序视为对欧氏几何中一些基本概念的定义的先决条件,情况将有根本的不同。

这是胡塞尔的思路。他指出,为正确理解现代科学,我们必须追问(欧几里得)几何学的意义。而要理解几何学的意义,我们又必须回过头来探寻它如何起源于前理论的实际活动。在胡塞尔看来,问题在于这个工作还没有做过。但有人会说,这个课题只具有历史方面的兴趣,而我们对几何学的理解在20世纪已经获得了很大的进展。尤其是对形式的几何学和经验的几何学之间所作的区分,推动了对几何学的更好理解。胡塞尔并不否认现代几何学的工作成果,但认为它未使我们更接近于理解几何学的根本意义。我们同几何学中基本概念的形成关系最密切的,是教科书中的基本几何教程。但问题是,我们学习的是同现成的概念和句子打交道,而不是同概念的形成打交道。

胡塞尔在《几何学的起源》¹⁴一文中设法追溯欧氏几何的起源。他将几何学的起源大致作了这样的重构:世界是由物体构成的,这些物体具有不同的形状和“物理性质”(颜色、温度、重量、硬度等等)。对于技术实践来说,某些特殊的形状更符合要求。这些形状中有些是被选择出来的,有些是根据关于序度的某些指令被生产出来并加以改进的。胡塞尔对特殊的形式如何被挑选作了这样的描述:对表面的挑选,是看它们平滑的程度、有多少缺陷;对边线的选择,是看它们粗糙的程度或流畅的程度,比如是否纯粹的直线、纯粹的直角、圆满的点。在各种表面中,人们选择的是平滑的表面,在各种线条中,人们选择的是直线。随着技术的进步,人们对技术上更为精致的东西的兴趣也不断增强。完美性的理想也日甚一日地得到推进。因而,总是存在着一个开放的天地,以容纳进一步追求的可以设想的

改进。

像直线、平面这样一些欧氏几何的理想图形，是从追求技术上完美的实践中产生出来的。胡塞尔将它们称之为“极限图形”（“Limesgestalten”）。这些图形可以被视为完美化过程的极端。当这些理想的图形成为我们的研究对象的时候，当我们从事确定这些图形并从已经确定的图形中构建出新的图形来的时候，我们成了“几何学家”。因而，理想的几何图形是从“理想化方法”中产生出来的。

欧氏几何的技术基础

欧氏几何以如下的方式植根于生活世界：

生活世界



技术实践



基本几何图形



欧氏几何

胡塞尔认为，技术实践和几何学间的紧密联系以前还没有人研究过。但这种说法并不完全正确。威廉·金顿·克里福德（William Kingdon Clifford）在 1885 年¹⁵、雨果·丁格勒在 1911 年¹⁶曾经对这个问题作过更详细的考察，丁格勒此后又连续出版了有关这个论题的著作。但胡塞尔既未提到克里福德，也未提到丁格勒。丁格勒的工作为保罗·罗伦岑（Paul Lorenzen）、彼得·亚尼希（Peter Janich）和吕丁格·英合特文（Ruedinger Inhetveen）所继续，有时人们将其称之为“埃尔兰根学派”。他们特别致力于研究以上图表中第二层和第三层之间的关系，论证基本几何图形如何能从技术实践中建构出来。这个领域被称为“初始几何学”（proto-geometry）（源自希腊语：

proto=first¹⁷)。他们已经从事了把欧氏几何建立在生活世界基础上的工作,这种工作是相当详细、具有很高的数学精确性的。

在爱尔兰根学派的影响下,我将设法表明欧氏几何的一些基本形式是如何可能建立在技术实践的基础之上的。但是,我将不会深入所有技术上的细节,而是把考察的重点放在构建的原则之上。

有一种被广泛持有的观点,认为几何学源于古埃及的土地测量,这种观点至少可以溯至希罗多德(Herodotus)。“几何学”这个词字面上的意思就是“土地测量”(在希腊语中,ge=earth,metron=measure),并且,几何学和土地测量的词源学上的联系据说在这两者之间建立起了不容置疑的联系。但是,有人提出,在希腊语中几何学和土地测量并非用的是同样的词。¹⁸然而,反驳将几何学看作源自土地测量的最有力的论据是这样的一个事实,即“持绳丈量者”是将“面积”、“直线”甚至“直角”的概念视为理所当然的。所以说,他们是在应用这些概念而非创造了这些概念。

更有资格充当几何学源头的是建筑艺术。例如,埃及金字塔表明建筑方法在埃及已经得到了很高程度的发展。其中有一个事实非常重要,那就是金字塔是用大石块建造的,这些石块包含着欧氏几何的基本形式:平面、直线、平行的面和线、直角。

人制造的物品我们称之为人工制品。在人工制品的生产中,我们可以区分出三种不同的类型:

(1)通过改变自然物的形状而制成的人工制品。

(2)通过将两个或两个以上物体合在一起而制成的复合型的人工制品。

(3)由相同的部分、“要素”组成的复合型的人工制品。

第一阶段上还没有“理论”问题,但到了第二阶段,则有一个条件必须得到满足:两个不同的部分需要相互契合。确保这个条件得到满足的一种方式是根据其中一部分的形状来改变另一部分的形状,但是通常情况下这将是一件很费力的任务。解决这个难题的方法是

采用有规则的形式，以使制造和复制变得容易。通过这种方式，我们甚至可以独立地制造各个部分，并预知它们能够相互契合。

这些有规则的形式，像圆柱体、球体、平面等等，是欧氏几何的基本形式。在这些有规则形式的制造和识别中具有根本意义的原则有时被称作同质性原则。“同质”的意思就是“全部由同一类型的部分组成”或“齐一性”，也就是说，你不能将其中的一个部分抽取出来并把它说成是与其他部分不同的。运用到表面，这意味着一个同质的面是一个光滑的面。说一个表面是光滑的，意思是说当你触摸它的时候，你不能将该表面的某一个点或部分从这个面的其他点或部分中区分出来。¹⁹

同质性原则首先被应用于透镜的制造。照保罗·罗伦岑的说法，这种方法已经有 4000 年的历史了。²⁰ 透镜是通过合乎要求的材料构成的两块毛坯而制成的。磨合发生于两个面的接合处，因而，参差不齐的地方将被磨去，两个面也就愈来愈更好地契合。在这个过程中，使磨合运动尽可能地不规则是重要的。按照这种方式，我们可以得到两个球面，其中一个为凹面，一个是凸面，两者具有相同的曲率（见图 1）。因而，这两个面就具有球面对称性。

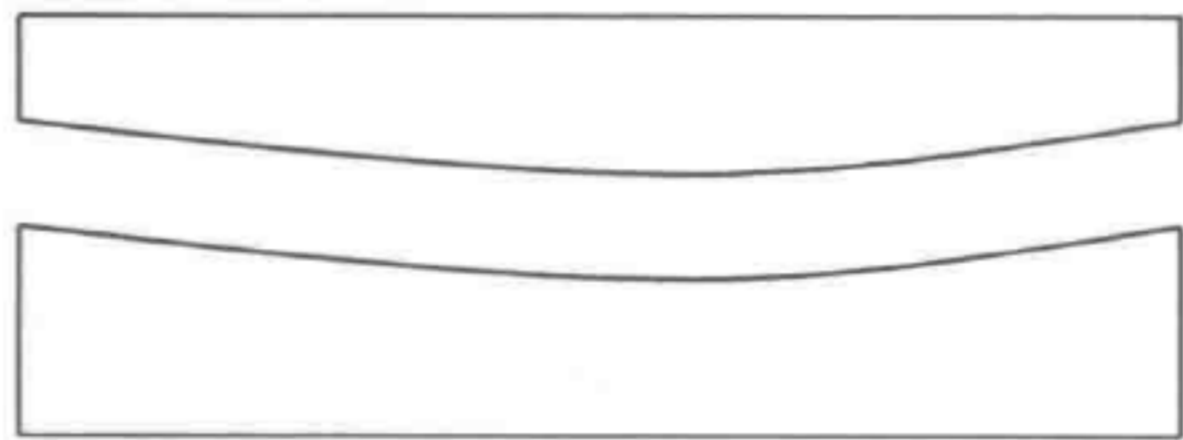


图 1 两个球面的制造

这个方法制造出了两个球面，一个凹面和一个凸面。这两个面是同质的，但并不是确定的，因为它们可以有任何曲度。接下来我们再重复这个过程，但我们将用三个物体而不是两个，交替地将它们中的这个和那个彼此磨合。这样结果就有了三个相互契合的面。这些面将既不能是凹面，也不能是凸面。它们不可能有任何曲度，它们必

须是平面。所以说，一个没有曲度的同质的面是一个平面。正如我们前文所见，这就是迈克尔逊使用的方法。

说一个平面各处都具有同样的形状，等于说它具有平移对称性。对该平面的某一部分有效的，对该平面的任何其他部分也有效。例如，如果将一个物体放置在一个平面上，它可以被移至该平面的任何其他部位，而就此物体和该平面间的关系而言将不会出现任何不同。说两面都具有同样的形状，等于说它具有反射对称性。我不打算深入技术方面的细节，但对于读者来说有一点至少是不证自明的，即如果上面提到的三个面相互契合，它们必定具有反射对称性。克里福德证明这一程序是明确无疑的，这就意味着在理想状态下这一进程的结果必然总是一致的。所以，平面的第三个属性就是它们是全部相契合的。当然，这也就说明了它们对于技术的重要性。

一个说明欧氏几何基本形式之功能的例子

现在让我们来看看第三类人工制品：由相同部分组成的人工制品。这些部分可以被称作物体的“要素”，甚至“原子”。人类开始用相同部分构造物体，是技术发展中最伟大的步伐之一。

我们可以在公元前 8000—前 3000 年的美索不达米亚来看到这一发展。在那儿发现的最古老的住宅是未经任何加工直接由黏土建成的小屋。墙是通过把新土加到已经干化了的旧土之上而建成的，房子因此是用这种方式由下往上造成的。用这种方式来建造更为复杂的建筑物是不可能的。

因而，砖的发明在建筑艺术史上是具有根本性意义的一步。²¹在这里人们首次学习用相同部分制造复合物体。这是走向操作之形式化的重要一步。砖可以在完全独立于将用它们来造成的建筑物的情况下被制造出来。而且，不同的建筑物可以用同样的要素建造起来，不同的只是这些要素排列的顺序。

对于砖来说，并非所有的材料都是适宜的。砖必须由合适的材料构成，必须有合适的空间属性，比如要有合适的形状和大小。我们在这里且不考虑构成砖的材料。我们预先假定这种材料足够坚硬，从而我们能在“刚体”这个词的通常意义上将砖称之为“刚体”。所以，除了构成材料的问题之外，空间属性使得砖能够发挥其作为砖的功能。砖的形状和大小的功能就是使砖能填塞一个空间。我们现在可以用下列方式给物体的全等下定义：当两个物体能够填充同一空间，也就是说，当它们能够发挥同样的空间功能的时候，它们就是全等的。²²

因为砖是全等的，所以用砖来建筑要比用天然的石头容易得多。人人都知道当我们用石头来建筑，比如说建造一堵石墙的时候，我们会遇到许多难题。通常情况下，我们都不得不仔细地寻找以发现合适的石头，让每一块石头填补墙上的某个特殊位置。用这种方式来建造一面稳固的墙是非常吃力的。

但是用全等的要素来建筑又带来了一个新的问题：这些要素要互相契合，就必须具有某种特殊的形式。比如说，当它们采用球体这种形式时，它们虽然是全等的，却不能契合。因而，并非任何形式都是管用的。砖要达到相互契合就必须具有某些特殊的对称性。²³我们可以通过描述砖的发展进程中的各个阶段来清楚地认识到这些对称属性。根据罗伦岑的观点，我们在美索不达米亚发现了砖的形式的逐渐改进。这个改进过程意味有更多的对称性被实现于砖当中。让我们具体看看这些不同的阶段（见图 2）：

(1) 砖只是未使用任何工具而聚拢起来的一团黏土，在阳光下晒干。

(2) 人们把一团黏土放置在一个平面上，用手将其塑成形，这种砖有一个平面。

(3) 下一步是矩形模具的使用。模具被放在一个平面上，然后往里填土，上面用手抹平。除了上面一个面以外，这种砖的其余的面都

是平面。这种砖具有多种对称性。各个竖面以直角相交，与底面也构成直角。面与面相交形成的边是一条直线，拐角凝聚成点。这种砖能够契合得很完美，除了一点：当两块砖的顶面与顶面相接触放置在一起的时候，它们不能很好地契合。

(4)最后一步，顶面也被塑成为平面。²⁴

上面我用砖来揭示欧氏几何一些基础形式的重要性：平面、直线、直角、平行面和平行线。事实上，任何人都可以通过观察一所现代房屋或大城市的高层建筑来使他自己确信这些形式对于技术来说是很重要的。

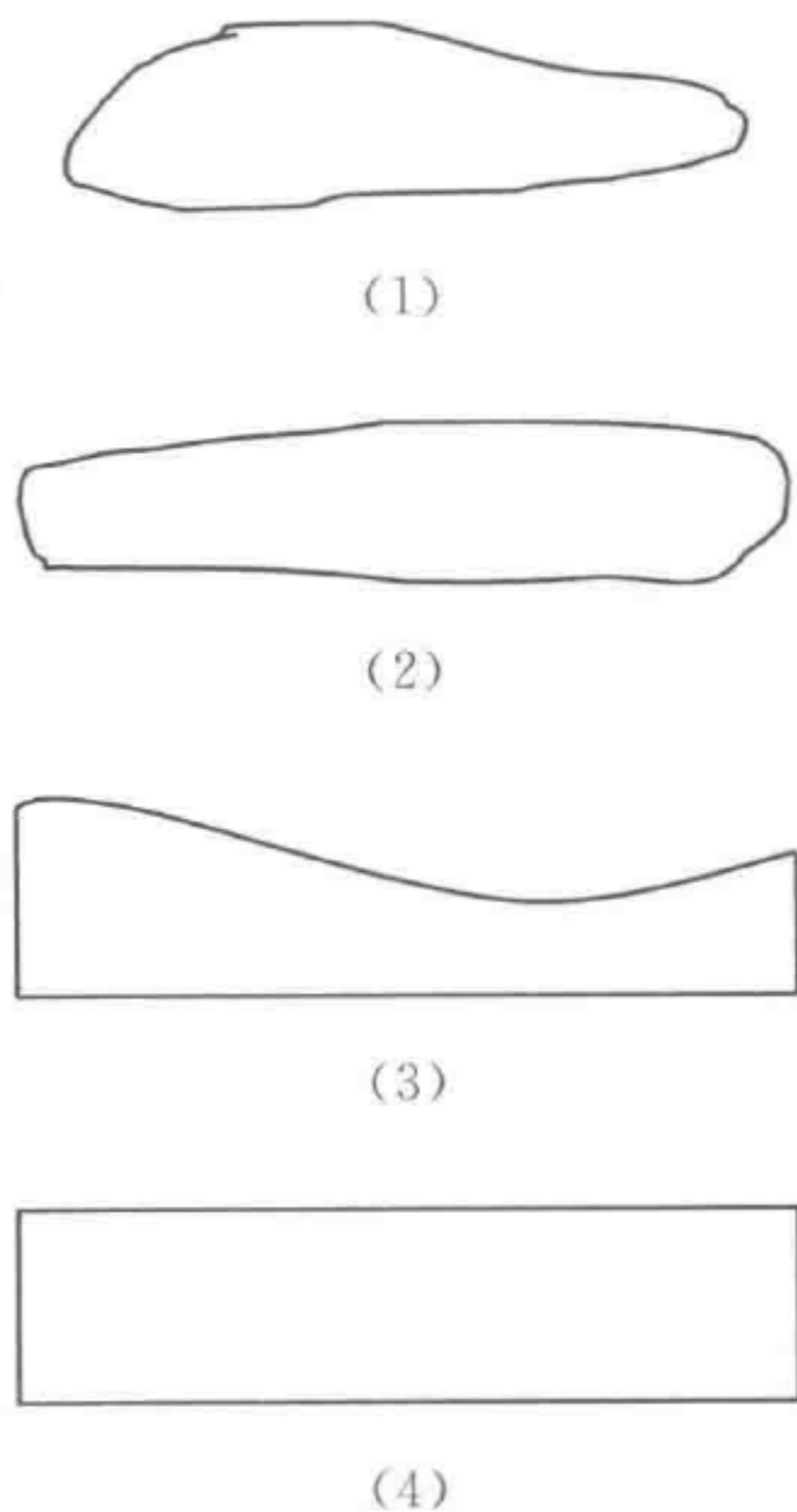


图2 公元前8000—前3000年间美索不达米亚的砖的发展

一个例子：长度测量

下面我将运用长度测量来说明欧氏几何的形式在工具制造过程

中的根本重要性。赫尔姆霍茨(Hermann Helmholtz)是最早考察几何测量问题的人之一。他认为,只有当我们有一个测量量值的方法的时候,我们才有资格讨论几何测量。但是,空间中的测量“要求空间中的图形能在形式或量值未予改变的情况下被移动”。²⁵能在不发生变形的前提下被移动的空间图形,就是数学家所谓的刚体。因而,根本的问题在于如何界定刚体。

20世纪科学哲学中的许多根本性问题产生于界定刚体的种种困难。通常的问题是:如果我把一个被认为是“刚体”的物体从A地移至B地,我怎么能够知道该物体未发生变形?如果B地温度高于A地温度,那么该物体将会膨胀。因为由不同材料构成的物体所发生的膨胀也是各不相同的,所以,这样的变形可以被测知。因而,热可以被称作是一种差动力(differential force)。但是,如果所有的物体都以同样的方式膨胀或收缩,也就是说,如果发生变化的是空间自身的结构,我们就获得了普遍力(universal force)。²⁶有人也许会试图求助于全等概念,但这很容易陷入循环论证。约定主义的结论是普遍力(universal forces)只能由约定来排斥在外。

克里福德认为,普遍力的问题是无意义的。至少当我们将生活世界作为出发点的时候,普遍力的问题是不会产生的。唯一的问题是如何减小差动力,并且我将证明前面提到的那些对称的属性在减小差动力的过程中是重要的。我们从日常的硬度概念开始。当一个物体能够抵抗变形的时候,我们就说这个物体是坚硬的,我这里使用的“变形”就是指物体形状和大小的变化。我们从日常生活中得知物体在热等等外力作用下会发生变形。第一步是选择一个适当的标尺。让我们来看看四种不同的测量标尺:一条蛇(罗素提出的²⁷),一根橡胶带(卡尔纳普提出的²⁸),一根木棒和一个金属标尺。我们发现,与蛇和橡胶带不同,木棒和金属标尺能够给出几乎相同的结果。当我们用这些测量工具重复测量某个定型物体(就“定型”这个词的日常意义而言)的时候,木棒和金属标尺将会给出几乎相同的结果,

而用蛇和橡胶带每次测得的结果都不一样。

但是,我们有必要记住,某一测量工具是否足够的好是由测量的目的决定的,而测量的目的是由技术要求决定的。例如,伽利略时代的机械钟对于许多目的来说都是足够好了,但就伽利略将其用于“铜球在斜面滚动”实验中的时间测量时,它们就显出了自身的不足。对于许多目的来说,对于某一技术水平而言,一根木棒也许就是一种足够好的测量标尺了。

对于那些精度要求很高的任务,我们将使用金属标尺。但是金属标尺并不是完全意义上的刚体。特别是当它遇热时会膨胀,其他的物理现象也会对它产生影响。为把握热所产生的作用,我们必须确定膨胀系数。确定膨胀系数的一种方法是这样的:我们有两根由同样材料做成的长条。起初它们具有一样的温度。²⁹然后将它们分离开来(或使其处于热绝缘的状态)。对其中一根长条加热,而后将其长度与另一长条的长度相比较。得到的膨胀部分就体现了温度的作用。但是,要使这一点成为可能,我们必须解决一个问题:如何使比较这两根长条的长度成为可能?当然,它们必须能够被相互滑动。这样做的一个明显的途径是这两个长条的面是平面,因而它们的边构成直线。这样它们就具有了平移的对称性。如果不是这样的话,比较这两根长条也许是可能的,但要测量长条的各个部分则是不可能的(见图3)。

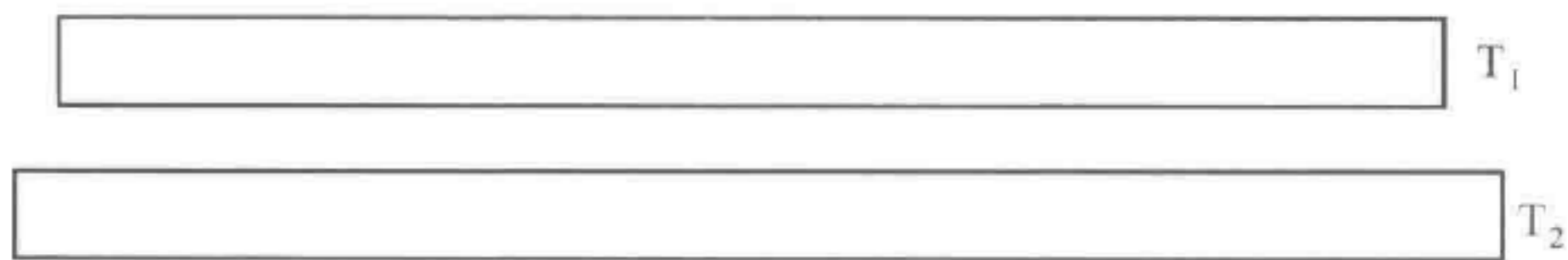


图3

结 论

有人也许会认为,即便欧氏几何对于科学工具的制造是重要的,

这一点并不意味着它也对用这些工具来加以研究的对象也是有效的。我将设法揭示在何种意义上它是有效的，并指出我认为有趣的两层含意。

第一是科学中理想化的重要性。为了解理想化是如何发挥作用的，我将回到波普尔。波普尔把自己的科学哲学看成是对20世纪30年代的逻辑实证主义者的流行观点的一次激烈突破。但是，尽管他把重点从证实转至证伪，他仍然保留了经验主义的基本因素，即“经验主义原则”。这个原则认为，“在科学中，只有观察和实验可以决定对包括定理和理论在内的科学命题是接受还是拒斥。”³⁰

一个理论被证伪，并为一个更好的理论所取代。除了其他的原因之外，波普尔用伽利略和牛顿的运动理论间的关系来说明这一点。按照伽利略的观点，一块被扔出去的石头或一个抛掷物是以抛物线运动的。但对于牛顿来说，这种说法是虚假的。地球上的抛掷物是沿着椭圆的轨迹运动的。对于较短距离的抛掷而言，抛物线是一种非常好的逼近，但这种逼近并不能从牛顿定律中推论出来，除非我们加上一个虚假的原始条件，即地球的半径是无限的。³¹

令人感到好奇的是伽利略的说法和波普尔的完全一样。在《关于两种新科学的对话》中，伽利略指出他自己的结论是在抽象的意义上得到证明的，一旦应用到具体的情况，它们就会产生出虚假的结果。水平运动将不是恒定的，自由落体也不按照他的定律来运动，一个抛掷物的路径也不是一条抛物线。³²因而，看来伽利略似乎并未将自己的定律视为经验性的。

但是，伽利略自己是如何为他的程序辩护的呢？在谈到由这些限制引起的困难的时候，他立即补充说：

……为了以一种科学的方式处理这个问题，必须先从这些困难中脱离出来；在假定没有阻力的情况下发现并证明了这些定理之后，使用这些定理，在具有经验告诉我们的那些限制的情况下应用这些定理。这种方法的益处是很大的；因为抛掷物的

材料和形状被按照尽可能紧密、尽可能圆的原则来选择,以使得它在媒质中遭受最小的阻力。

根据我的理解,最后这句话表明,伽利略不仅仅对研究自然运动感兴趣,而且对构造各种各样的人为运动感兴趣。

这里,我们面临一个难题。我们知道伽利略是通过做实验(比如球体滚落斜面的实验)来研究运动的。这些实验的目的是什么?主要目的是(1)(为了研究自然运动)还是(2)(为了制造各种人为运动)?

在伽利略的著作文本中,上述两种观点都可以找到根据。他强调他研究的运动不是人为运动,而是自然界中发生的那种运动。他花了很多篇幅来证明从“球体滚落斜面”实验中获得的结果可以转而应用于自由落体。但是,我们也可以毫不费力地寻找到支持(2)的证据。伽利略不仅仅是一个自然科学家,也是一名机械师,有足够多的迹象表明伽利略对他的运动研究的技术方面具有清晰的认识。

因而,观点(1)和观点(2)都有强有力的支持。这个显而易见的矛盾的解决就在于伽利略没有看到人为的东西和自然的东西之间的决定性的差别。他把自己的科学既看作是一种自然科学,又看作是一种关于人为的东西的科学。他甚至把它们视为同一硬币的两面。在一封信中,他讨论了人为运动的各种形式,接着说:

一旦经验能够证明自然界中重物下落运动(自由下落,RF)同人为运动具有同样的性质,我们就可以有把握地断定自由落体的运动是和我们所假定的一样。³³

用与他同时代的笛卡尔的话来说就是:“……机械学的法则……是和自然的法则相同的……”³⁴

第二个结果是欧氏几何对整个实验情境的重要性。罗纳尔德·基厄瑞(Ronald Giere)告诉我们,当他注意到回旋加速器的几何形式在空间照片中清晰可见的时候,他非常惊讶。³⁵(图4提供了一幅加速器的图像³⁶)正如我们所见,欧氏几何的基本形式,直线、圆、直角,确

实很明显。

按照基厄瑞的看法，几何学的方面具有形式的呈现，也具有非形式的呈现。他在我们大脑的认知图式中为其寻找部分的解释，这种认知图式使我们预先倾向于欧氏几何。他提到一些用老鼠做的实验，这些实验据说表明老鼠也预先倾向于欧氏几何。然而，虽然我对基厄瑞强调欧氏几何的重要性表示认同，但我不同意他对这种重要性的解释。他主张我们的感觉到的世界是欧氏几何的世界，我认为这个看法是错误的。³⁷

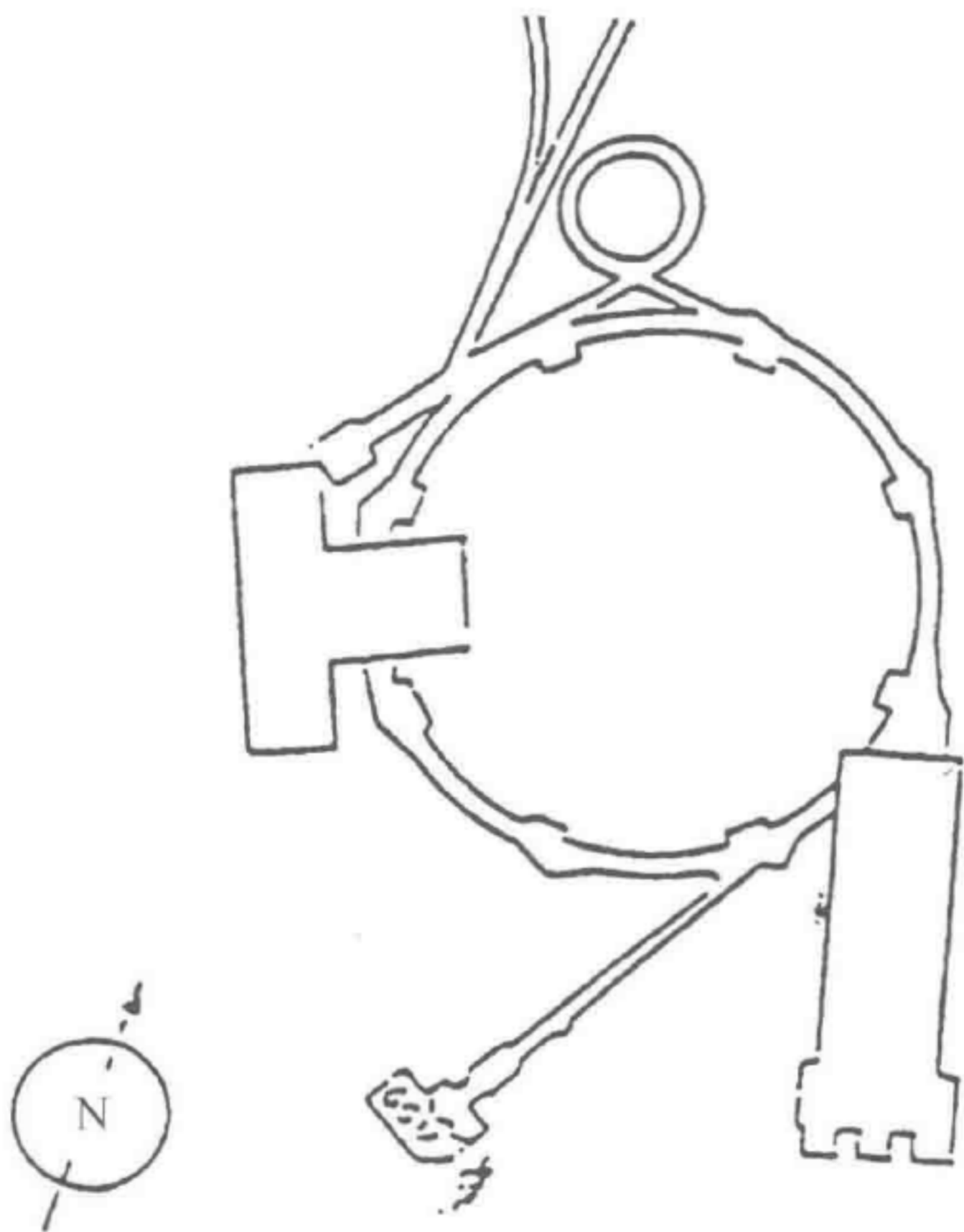


图4 一幅显示欧洲粒子物理研究所的质子同步加速器(1967)的图像

然而，为了阐释欧氏几何的重要性，不一定非要假定我们所感觉到的世界就是欧氏几何的世界不可。基厄瑞自己提出了欧氏几何之所以对科学有重要意义的另一个理由，那就是几何学和技术之间的紧密联系。

尽管今天已很少有科学家和伽利略、笛卡尔具有同样的形而上

学观点,但是,那种认为人为的东西和自然之间并无本质区别的观点,至今仍具有决定性的影响。其含义之一,忽视了“传统”科学主要被限制在处理理想化的、人工制造的情境这一事实。³⁸但是,有趣的是,混沌理论和不规则几何学的出现,使我们想起了“传统”科学的这些非常特殊的假定。

注释:

1 Toulmin (1972).

2 Karl Popper (1975), 尤其是第 206—255 页。

3 同上,第 114 页。

4 Mandelbrot(1983),第 1 页。

5 Wheeler (1956),第 360 页,转引自 Popper,上引书,第 247 页。

6 同上书,第 120 页。

7 参见 Kuhn (1977a)。

8 Karl Popper (1959)修订本第 5 版,1972 年,第 108 页。

9 Husserl(1970),第 125 页。

10 同上书,第 140 页。

11 现在我们知道,Popper 和 Kuhn 都错了。在狭义相对论的发现上,Michelson-Morley 实验也许并未扮演什么角色。Einstein 在给 Michael Polanyi 的一封信中说:“Michelson-Morley 实验在这个理论建立的过程中未扮演任何角色。”[Polanyi (1958),第 11 页]但是,Einstein 在不同的场合说法不同。尽管 Einstein 可能在 1905 年知道了这个实验,但我们有理由相信对于狭义相对论的建立来说,Michelson-Morley 实验是不重要的[Pais (1982),第 502—519 页]。但是这没有影响我的观点。我使用这个实验仅仅是为了证明技术和欧氏几何的重要性。

12 Hacking (1983), 第 174 页。

13 Michelson (1962), 第 73 页。

14 著于 1936 年,首次出版于 1939 年,作为附录收入前面提到的 *Crisis* 一书的英译本。

15 Clifford (1955)。

16 Dingler (1911)。

17 Inhetveen(1983), 第 10 页。

18 同上书,第 11—12 页。

19 在这里我们看到了在科学中扮演重要角色的一条原则的起源。Benoit Mandelbrot 已经指出了这一原则的重要性:“……欧几里得从最简单的图形入手,比如线、平面或空间。当像密度、温度、压力或速度等量被按照同质的方式加以区分的时候,最简单的物理学就产生了。”Mandelbrot(1983)。

20 参看 Lorenzen (1968), 第 131 页。

21 Lloyd (1954), 第 456—494 页。

22 Inhetveen,在前面引用的书中第 26 页。

23 参见 Frank (1954), 第 54 页。

24 参看前面提到的 Lorenzen 的著作。

25 Helmholtz (1896)。

26 对差动力(differential force)和普遍力(universal force)的区分是由 Reichenbach 作出的,他对定义刚体的难题也进行了富有启发性的讨论。参看 Reichenbach (1958), 尤其是第 3—5 节。

27 Russeell (1959)。

28 Carnap (1966)。

29 我将不考察温度测量的问题,只是不加证明地假定温度测量能够独立于长度测量而进行。

30 Popper (1974), 第 54 页。

31 Popper (1975), 第 199 页。

32 Galileo (1954), 第 251 页。

33 转引自 Drake(1978), 第 378 页。

34 Descartes (1973), 第 1 卷, 第 115 页。

35 Giere (1988), 第 133 页。

36 此图表取自 Heelan (1988)。

37 作为例子, 参见 Heelan (1988)。

38 一些科学家指出了这个事实。我已经提到了 Hacking (1983)。我还想提一下 Ihde (1991) 和 Chalmers (1990)。

汉斯·尼尔森·豪格与资本主义精神

尼尔斯·吉列尔(Nils Gilje)

豪格教派的历史地位

1796年的春耕时节,一个年轻的农村小伙子,汉斯·尼尔森·豪格(Hans Nielsen Hauge,1771—1824),经历了一次超乎寻常的宗教净化(clarification)。他站在犁的后面,专心思考着生与死的问题、永世惩罚与永世得救的问题。他一边干活,一边唱着《基督,我愿与你的圣灵合一》这首古老的圣歌。突然,他被一种强有力的、心醉神迷的宗教情感所征服:一个年轻人体验到了他的大马士革。对豪格来说,这一精神上的突破引发了一场戏剧性的、生存状态上的转变。在随后的几个星期内,他似乎处于恍兮惚兮的状态之中,不停地读《圣经》,不停地祈祷,不停地哭泣和吟唱。他内心的声音告诉他:“你应该向民众宣告我的名字,劝告他们改变自己的生活方式,并在能够找到我的时候来寻找我。”(VI,127)¹这一神秘的精神觉醒构成了豪格决定成为一名平信徒传教士的起点。²一种侍奉上帝的新生活开始

了。他的天职就是把上帝之道告诉人类，“以便他们能从黑暗之中挣脱出来、走向光明”(VI,127)。在19世纪,由汉斯·尼尔森·豪格开创的运动成为那场深刻的宗教与民族复兴的最重要原因之一,它至今仍在许多方面影响着挪威社会。

作为豪格教派运动的一个后果,挪威的新教成了人民的宗教,而不仅仅是教会的宗教。在那伟大的精神复兴之中,教会与牧师在执行上帝之道方面的垄断地位被永久地打破了,而平信徒的传道成为宗教生活的主流。豪格的传道很快在范围广泛的各民众团体当中赢得了同情,而他们努力按照豪格教派的伦理原则去生活。与那时的牧师相反,豪格是人民自己的一员。他说的是简明易懂的民众语言,他知道是什么引导着人民的思想 and 感情。在豪格去世之后,豪格教徒继续按照他们这位克里斯玛型领袖(charismatic leader,亦可译为“奇魅型领袖”)所确立的准则行事。这位信仰复兴运动领袖创建了一种新型的基督教,它同激进的清教之间的相似性,要远远多于同传统的秘密集会的虔信主义之间的相似性。³

这场宗教复兴也有助于推动“教友们”向新的领域内扩展,并且是理解19世纪对于民族问题和政治问题的日益增长的兴趣的一个重要背景。这样,豪格教派运动成了种种实质性历史后果的起因。豪格教派的实践性的宗教原则渐渐影响了这样一个民众运动的生活方式,豪格派把自己视为不仅在经济领域中,而且在整个社会中的基督徒精英。基督徒应该使用这个世界:“上帝让我们在这个世界上生活,是要我们去工作、去统治这个世界,去使用这个世俗世界以达到最有利我们灵魂的目的。”(I,240)在他的著作和信件中他反复强调:天国不在言辞中,而在行动中。与此同时,他强调人必须使自身与“世俗的诱惑”相隔绝,不可成为“此世的”人。这种禁欲主义的自我否定所针对的并非是那种由宗教导向的经济活动或政治活动,而首先是“声色之欲”(lust of the eyes and the flesh)。豪格教徒不仅是伦理立场坚定的严谨的基督徒,而且还是些好公民,在待人接物中

头脑清醒，对世俗享乐持否定态度。一种有生命力的信仰应该显示在一种简单的生活方式之中。

豪格教徒在城乡占据主导地位，并在 1814 年以后成为挪威政治的坚实力量。在 1814 年的艾伊德伏尔制宪会议以及随后召开的 19 世纪前半期所有国会会议中都有豪格教徒。⁴但是，豪格教徒第一次对挪威政治生活产生巨大影响是在 1833 年的“农民暴动”期间以及以后的日子里。豪格教派之所以在政治生活中拥有主导地位，有着多方面的原因。⁵借助于其宗教组织和经济组织，豪格教徒对于挪威社会的理解超越了那种小社区和小城镇的局域性视角。他们形成了一个同政治有关的全国性构架。与此同时，豪格教徒在农民和城市的小资产阶级这两者当中都作为“有机知识分子”（organic intellectuals）而发挥作用。他们能读会写，知道如何在大规模集会上发表演说。这些技能是参与公共生活的重要条件。他们精神上的亲密关系和共同的社会利益，为一种不同于传统的和地方性的起义的新型的政治合作奠定了基础。因此，挪威历史学家哈尔弗丹·库特（Halfdan Koht）认为豪格教徒应当被视为“农民暴动的主要核心”，这是正确的。⁶我们可以大致地说，豪格教派的复兴运动为从事自主的政治活动的人们提供了物质和精神两方面的背景。这方面的复兴是现代民主制度得以在挪威创建的部分原因。⁷

豪格还维护妇女在公众中传道以及作为平信徒传教士的权利（I，259）。在这一点上，他反对圣保罗关于妇女应当在集会中保持沉默的教义：“我相信他（圣保罗）像其他人一样可能在其观点和表达上出现差错。”（V，73）豪格还声称应当按照所有信徒在上帝面前一律平等这一基督教原则来选择运动的新的使徒式的“主教”，“无论他们是年轻的还是年老的，是富有的还是贫穷的，是男人还是女人”（V，286）。1802 年豪格指定的 31 名非神职的“主教”中，有 6 名是妇女（V，286）。由此，可以认为豪格教派运动在使挪威妇女获得宗教平等方面作出了重大贡献。⁸

豪格教派的一个突出特征是对一以贯之的生活方式的要求,即要求每个豪格教徒都应拥有一份世俗的天职(mundane calling)。由于他们在其公共事业方面的精通与节制,无论是工匠、商人还是工厂主,豪格教徒都开始通过工作而提高自己的社会地位。“教友们”通过这种方式而在许多最大的城市中发展成为了一种强大的、不可忽视的因素。豪格教派运动由此成了挪威小资产阶级历史中的重要一章,并且对19世纪人们对“好”公民的理解的形成,起了部分作用。⁹1801年,豪格在卑尔根大胆着手从事贸易。在紧张忙碌的几年里——在他终于在1804年被投入监狱之前——他创办了一项庞大的经济事业,这个事业将成为豪格教派在19世纪上半叶的特点。我们发现在亚里山德尔·吉尔兰德(Alexander Kielland)的小说《坏船长》(*Skipper Worse*)中所描述的正是这些豪格教徒。在此书中,旧式上层公民伽门(Garmen)领事很不以为然地看待这个新兴的中产阶级:

伽门领事最关心、在一定程度上最担心的事情之一,是这个城市最近几年的那种发展方向。许多新来的人炫耀着他们装满钱的口袋,他们用他们自己的钱买来鲑鱼腌制,到了春天成千上万桶地运走。豪格教徒及其皈依者们大发其财,他们把自己的商业文件与《圣经》语言糅合在一起,而没有丝毫恰当的簿计手段……城市忙碌而生气勃勃,人们唱着圣歌、念着赞美诗,连城市也在兴奋、搏动……并且,这些人都相当有钱。

韦伯视角下的豪格教派运动

严格的禁欲主义生活方式和极其活跃的经济活动相结合,许多评论豪格的人对之感到迷惑不解。历史学家弗兰西斯·色耶尔斯忒德(Francis Sejersted)近来主张,豪格教派最适合用马克斯·韦伯的观点进行分析,可以把它作为韦伯关于新教伦理与资本主义精神之

间关系的著名论题的一个例证：那些激发了 17 世纪加尔文教徒和清教徒的诸多因素“对于挪威的豪格教徒也是起作用的”。色耶尔斯忒德接着说，“一般而言，挪威的基督教复兴运动，尤其是豪格教派这一类型，与资本主义之间存在者一种联系”¹⁰是一件无可辩驳的事实。从这个角度来看，追求利润的现代个人可以被解释为特别有道德和有宗教感的人。豪格和豪格教派以一种特别的方式有助于那些历来被认为在道德上成问题的行为获得道德上和宗教上的合法性。

色耶尔斯忒德的论题一些社会学家¹¹和教会历史学家¹²也提出过。这个论题从一个新的角度阐明了豪格教派运动在挪威经济史中所扮演的角色。但是，这些研究也可能对是什么激发了豪格教徒从事经济活动这个问题缺乏充分的理解。他们对于是什么导致了豪格教派运动的经济成功也没有一个清楚的看法。原因之一可能是这些研究只注意工作伦理与世俗禁欲主义。这样，太轻易地把豪格教派和清教相提并论了。而且，他们对于豪格称之为“仁爱联合”（the Association of Love）的内部的各各种内在关系，即各种经济关系在“兄弟”（brothers）间组织中是如何起作用，没有一个很好的把握。¹³豪格教派运动内部的“使徒式的财产公有”（apostolic common ownership of property）和“博爱团结”（solidarity of brotherhood）的观念的重要性也被降低了。这些研究的另一个弱点是对克里斯玛式领袖在豪格教徒的经济生活中所扮演的角色缺乏了解。

因此，挪威人关于豪格教派运动的研究在很大程度上与构成韦伯有关新教伦理之经典研究的特征的同一个问题绑在了一起。问题是，韦伯所描绘的这种新教徒，这种与隐匿之上帝直接面对的孤独的、禁欲的新教徒，在历史上是否真有可能存在。韦伯所说的清教徒十之八九也是在一些“紧密的”宗教联盟中结合在一起的。在许多 17 世纪的英国清教徒运动中——在所谓的“平等派”和“掘地派”中——“博爱原则”（the brotherhood principle，或译“兄弟般友爱原则”）和对于共同体公有的信念是与那些为豪格教徒所共有的（原则和信念）

相似的。¹⁴因此,可以认为韦伯对新教伦理的定义是过于狭隘了。在把传统的韦伯式视角运用于豪格教派运动的时候,存在着忽略这一运动中“团结”这个方面的危险。韦伯第一次充分展开“仁爱共产主义”(communism of love)和“博爱伦理”的概念,是在《经济与社会》(1922)一书中。如果我们想要理解豪格教派的话,那么,应该成为我们的出发点的是这些概念,而不是《新教伦理与资本主义精神》中的清教行动者。

遗憾的是韦伯在其经典性研究中没有用“克里斯玛”(charisma)这个术语对禁欲的新教作过分析。“克里斯玛式领袖”这一概念直到很晚才被引进韦伯的社会学。当韦伯在1919—1920年间筹划他的《新教伦理与资本主义精神》的新版本时,他吸收了大量新资料,但没有讨论克里斯玛人格在宗教生活和经济生活中的作用。在这一点上,对豪格的研究也效仿了韦伯的例子。这些研究在讨论此运动之经济“起飞”时,都没有使用克里斯玛这个概念。但是,韦伯在《经济与社会》中实际上已经提出了也能适用于豪格教派运动的分析工具。比方说,他在这本书中提出了“克里斯玛事实上是历史中尤其具有创造性的革命力量”。¹⁵克里斯玛式统治因其对旧价值的重新评估和对传统规范和理性规范的彻底否定而成为一种革命性的力量。许多宗教领袖(如耶稣)就是以这种方式来实行其克里斯玛式统治的:“书上是这样说的……但我却告诉你别的……”¹⁶按照我们的观点,豪格教派运动是一个很好的例子,说明克里斯玛式领袖在社会流动和经济发展两方面都可以具有巨大影响。如果这些假定是正确的,那么豪格教派运动不但会成为一个关于韦伯有关新教之命题的有趣解说,而且将代表对韦伯早期宗教社会学的一种重要修正。但正如上面提到的,豪格教派伦理与资本主义精神之间的修正可以通过韦伯的工具而说明的。这样,把豪格教派作为一个“个案研究”,我们可以让“后期”韦伯和“早期”韦伯展开争论。

世俗禁欲主义与管家(stewardship)观念

豪格所理解的对上帝的真正畏惧，引出了这样一个观念，即信徒们应该积极地参与这个世界，并由此成为（圣经上说的）地上的盐、世上的光。信仰和行动应该是合一的，“知识应该化为生活”（Ⅲ，344）。豪格相信，世俗的酬劳是健康的基督徒生活的结果。善良行为的一生是上帝之国的保证金。这种教义应当渗透于日常生活。“此生的成功来自圣灵，而这种成功又允诺我们以上帝之国，如果我们从上帝那里得到充足的力量来履行上帝的意志的话”（Ⅱ，344）。这种教义的结论就是基督徒不能对这个世界之中的生活漠不关心。世俗的财富本身并不是恶的东西。决定性的标准在于一个人对于“世俗欲望”的态度。问题仅仅出现在人们不去爱造物主，而自私地爱那被造之物的时候。

对豪格来说，上帝的计划是让人们去利用“世俗之物”。基督徒应当把自己看作是生命之恩惠的管家(steward)。他的天职就是充当上帝的尘世管理人。¹⁷这一角色蕴含着许多义务。作为上帝的管理人，我们必须筹划未来、精打细算，以使上帝获得最大利润。基督徒对委托他照管的所有财产承担责任。因此，勤勉、节俭和抱负构成了人们对于上帝之义务的重要部分。通过这种解释，管家的观念获得了清晰的此世禁欲的含义。于是，人们的世俗职业就变成了对上帝之真正崇拜的有机部分。工作具有了一个宗教的维度：豪格在其长距离徒步旅行期间，一边走路一边编织和吟唱——为侍奉上帝，绝不应该浪费任何时间。就像韦伯正确指出的那样，宗教对于世俗职业中永无休息、持续不断且有条有理的工作的升格，到那时为止是资本主义精神背后的最强有力因素。¹⁸这一刻画与豪格的自我诠释是很吻合的：

有些人小有成就便心满意足而不去力争更多，他们只用一

镑钱去投资而把别的钱闲置不用……相反，我们则追随圣灵，用我们所有的钱财去投资，以我们全部的才干去奋斗，一项投资接着一项投资，我们要获得的东西多多益善，我们要以此来行善抑恶（Ⅱ，343）。

上帝并不以超自然手段使自己的存在显现在日常生活中——对豪格来说，神迹的时代业已过去——相反，上帝“给我们的恩典是隐藏在我们的工作中的”（Ⅱ，330）。¹⁹因此，豪格教徒可能把经济成功当作上帝恩赐的“标识”，但较之于韦伯的加尔文教徒有一重要的区别。加尔文教徒从其预定论的教义出发，关注那些能够证明惩罚或永生的标识，并把经济成功视为这种标识，而豪格教徒则主要受管家观念的激励，把它理解为一种献身于上帝的事业兴旺、积极向上的人生。与加尔文教相反，豪格总是主张“人有自由意志、有能力决定对上帝之恩典是接受还是拒绝”（Ⅷ，144，注1）。因此，依照豪格的想法，对恩典之标识的理解，应当独立于预定论的教义。经济成功不能像在加尔文教当中那样被解释为一个人之属于“上帝之永生选民”的标识（Ⅶ，144）。²⁰

豪格教派运动的基督教行动主义（Christian activism）也不同于当时的虔信的兄弟会（Brotherhood Congregations）（Hermhuters）。豪格认为这种会社的特点是他们的高度精神积极性仅仅表现为诵读和吟唱。因此，他们避开这个世界，而受责任约束的“管家”们，则必须走向这个世界，必须在这个世界之中用艰苦劳动来侍奉上帝。（参见Ⅱ，352）。

管家观念在豪格教派的经济伦理中很可能比在其他新教教派中具有更重要的地位。根据豪格的解释，管家的观念具有一种同资本主义精神有明显亲和性的冲破传统的潜能。在逐利活动对于基督徒而言是一个道德问题的情况下，这种活动可以按如下方式轻而易举地获得合法性，即认为管家之天职的目标是上帝的资本积累，而不是人的资本积累：“我们且不要为我们自己的利益而使用精神或物质的

财富，我们增值的是上帝的财富，当我们使上帝的财富增值的时候，我们做的是正当的事情！”（《通信》，101）这种管家哲学要求精神活动与经济活动都应以“使上帝的财产增殖”作为目标。（V，285）

使徒式的共产主义和博爱伦理

为了理解豪格教派的经济“起飞”，有必要强调存在于豪格教派的“兄弟姐妹”之间的内部团结。尽管豪格教派运动从未发展出一种持久的 communion bonorum（公产），“教友们”之间却始终存在着一种强烈的互相帮助的责任感。一个豪格教徒破产是不可想象的。这意味着通常的市场准则在“教友”之间不起作用。指导豪格教派运动内部关系的，几乎仅仅是基督教的博爱伦理。就内部贸易关系而言，豪格教徒是很符合韦伯所分析过的一条传统的伦理原则的：“如果进行交换，那么应该遵守这条准则：‘兄弟间不应讨价还价。’这就取消了确定价格的合理的市场准则。”²¹正如我们将要看到的，韦伯对于经济上的博爱伦理的描述在对豪格教派的经济意识形态的分析中也是有用的。

对豪格教徒来说，贸易和经济活动是上帝加与他们的尘世天职的一个有机的组成部分。忠于这一天职是基督徒的义务。因此，对豪格而言，有必要去分析这个运动内部各经济活动主体之间的种种社会关系。他认为在“兄弟姐妹”之间的关系根本不同于他们与世俗商人之间的关系。在他的许多早期著作中，他提出了一个颇具社会批判色彩的共同体主义的社会哲学纲领：豪格认为，“教友们”必须尽力获得经济独立。要把自己同生活于罪恶和贪欲之中的上层阶级的人们划清界限，这是必不可少的，尤其因为后者是依靠“不公正的行为并通过压迫人民”（I，375）而获得了他们地位的。许多虔诚的基督徒想通过逃离这个世界来寻求他们的得救，这样便助长了“富人的过度富裕”：

结果人类成了这种样子：世俗的人、聪明的人、无信的人和有罪的人都忙着去做世界上最有利可图的事情了，比方说在商业中、工厂中以及其他大规模事业中，但是，心灵清白而单纯的人们……却鄙视或者舍弃了有用之物，或者出于不愿意，或者出于懒惰，或者是由于担心失去其天堂中的遗产（II, 340）。

豪格认为自己的重要任务是结束这种局面。他希望摧毁“恶人的”经济地位和权力，并结束上帝子民们经济上的违背神意的奴役状态。（参见II, 341）他的策略乍一看与其对手的策略并无区别：“我要建工厂、办商业、帮助手工业，而且，如果有时间有力气的话，我还将做一名农民。”²²显示豪格教徒和“为富不仁者”之间质的区别的，是他们对这些活动及其这些活动周围的架构所采取的态度。

这个事业中有许多论题交织在一起。豪格知道他的平信徒传道方式是违背国家法律的。1741年颁布的那条规范宗教教派的法律，禁止平信徒举行祷告会，除非是教区牧师允许他们这样做。豪格的敌人们声称这部法律（所谓“Conventicle Placard”）是以奥斯堡信条（Augsburg Confession）为基础的，该宣言规定若无“正当的职业”（rite vocatus），无人可在路德教会里传教。正当职业的通常解释是假定一个人是受过学校教育并得到过主教的许可的。因此，对豪格来说，要通过引证教会的告解文件来使他的组织合法化是有困难的。求助于马丁·路德（Martin Luther）也是不够的。豪格教派的复兴运动的模式是使徒式的，而不是正统的路德宗的。²³这些使徒们也可以成为令人满意的社会榜样：这位热情如火的年轻预言家在其首部著作中把自己描绘成“一个初出茅庐、几乎一字不识的仆人”（I, 62）。于是，对豪格及其追随者来说，使自己认同于使徒的劝教活动（apostle's proselytizing），要比认同马丁·路德的神学要更容易一些。

在豪格看来，有必要来一次新的使徒式的宗教改革（apostolic reformation）。实际上这将意味着“兄弟”间应共有一切这个早期基

基督教观念的复活。在这个意义上，豪格教徒努力遵循韦伯所谓的克里斯玛式的仁爱共产主义。²⁴ 在一封发自哥本哈根的信中，豪格认为“上帝的所有真正的子民都共同拥有物质的东西，而且人人甚至在就这点而言都是富裕的，因此我们应该保持这一点，就像使徒行传告诉我们的那样”（《通信》，47—48）。基本的观念是豪格教派运动应当按照与第一批基督教团体的组成方式相同的方式来组织自己。

由于这个原因，豪格可以声称他所收到的所有现金捐赠并不是他自己的个人财产，而应该被用来“建立基督教教会或者传播上帝之道”（《通信》，47）。赠物和世俗财产都是属于基督教“共同体”的。不久以后，豪格开始考虑这种财产公有将延续多大范围以及它该包括哪些人的问题。他最担心的是这种财产公有可能被那些仅仅在困难时求助于“教友”的“搭便车者”（free passengers）所滥用。²⁵ 在豪格教派运动的激进时期，从1796年直到1804年豪格被监禁的这段时期，尤其是年轻“使徒”的骨干分子实行一种宽松的克里斯玛式的仁爱共产主义。普通的豪格教徒被指示向运动的各种活动提供捐赠和贷款。²⁶ 就本文目的而言，只需要指出这一点就足够了：豪格教派最初的经济思想并不“现代”，而是一种使徒式的共产主义。

豪格教派运动的使徒式共产主义的观念，也成为对豪格的指控的重要部分。在对他提出的种种指控中，有一条就是说他企图在国家中建立一个单独的公民社会，它部分地是一个宗教派别，部分地是一个拥有所谓“圣库”（holy treasury）的财产联盟与资本联盟。指控者认为豪格创建了一个宗教—经济共同体，其中废除了财产权，而“教友”则必须赞同首领们认为适宜的任何步骤。换句话说，形成了一个没有你我之分的 communion bonorum（公产）。连卑尔根（Bergen）的主教约翰·诺达尔·布伦（Johan Nordahl Brun），他作为一个福音派教士和商人熟悉豪格的活动，也为上述指控添加了自己的一份。这位主教对豪格教派团体没有提出什么指责，但他的确认为“政府应该注意他们的商业企业”。他在给位于哥本哈根的首相官署的报告中

写道：

汉斯·豪格不亚于一名所谓“社库”(social treasury)的簿记员,在豪格教徒当中存在着某种 communion bonorum(公产)。在不到半年的时间里,他们冒着风险用自己的钱买了不少东西,除了颠簸于挪威沿海地区的许多小船外,他们用 12000 rd. 购买了萨文努恩(Savnøen)庄园,用 11000 rd. 买了斯特鲁兹(Struds)港口(连同一间教堂),用 3000 rd. 买了一只大船。所有这些钱从何而来,无人知道。²⁷

在审判过程中人们发现,很难找到有关“圣库”的证据。在瓦尔森伽尔顿(Valsengarden)的豪格的贸易办事处,只找到了 18 先令的现金和一间无疑是斯巴达式的住宅。豪格的过错仅仅是企图建立一个 communion bonorum(公产)。在这一点上,判决是与豪格自己所承认的相一致的。对于布伦和那个法官他们两人来说,所有这些钱从何而来是同样地不可理解的。

对豪格教派而言,共同财产的概念有其宗教上的基础。主要的思想就是所有的东西最后都应该被看作是上帝的财产,而个人的主要任务应当是做一个受托财产的管家。这样,个人可能从来就不曾具有随意处置上帝的财产的自由意向。基督教的慈善(charity)观念比私有财产权利更为重要。当慈善要求某人献出其财产时,他不应当害怕将财产交由该教派运动处置。这种宗教的和经济的事业能够与经济合理性很好地结合起来:实际上管家的工作就是要经营财产以使上帝的财富增加,但是单个的管家要能证明其忠诚的话,他至少应该有权处置其受托财产。在这一点上,豪格教派的使徒式共产主义逐渐从内部遭到瓦解。不过,内部团结和“教友”之间互助的观念是一直坚持的。这里适用的是这样一条原则,即“每个人必须毫不犹豫地、忠诚而勤勉地互相照顾和彼此友爱,就如同爱其自身一样”(V,80)。但是,就“富人”和外部世界来说,豪格教徒是“没有良心的自由贸易”(马克思语)的原则的拥护者。因此,豪格教派会为某种克

里斯玛式的仁爱共产主义和消极的或自由主义所理解的自由（完全摆脱了政府对经济和精神生活之干预的自由）作辩护，是并不令人惊奇的。

有个例子可以说明豪格教徒在仁爱共产主义的第一个阶段所遇到的一些困难：当豪格的“教友”在阿达伦（Adalen）申请开办一家纸厂的许可时，他们讲得很清楚不应当有作为个人的所有者。申请书上说“共同体”将是业主。由于这一原因，申请遭到了拒绝。在涉及在埃克尔（Eiker）申请开办纸厂的另一次努力中，豪格教徒们发现提供未来业主的姓名是必不可少的。他们把数额不等的一笔笔钱用于投资，而所有权的结构则采取以股份为基础的公司特征。但是，豪格提议工厂的利润应该被移做对其他企业的贷款或赠款之用。与此类似地，在一封寄自1804年8月的信中，他敦促“教友”“将钱投资或借贷出来用以建造工厂和开办其他有益的事业，以使穷人能够赚钱糊口”（《通信》，273）。通过这种方式，有关上帝管家们之间内部团结的观念得到了确认。善良意图是不够的；豪格教派的“教友们”应当践履基督教博爱的观念。他们应当成为有社会责任感的基督徒。那些手头拥有财富的人责无旁贷地要投资新的活动。所有可利用的资本都应当被用于工业企业。出现麻烦时，新的捐赠和借贷被提供给陷于困境的企业。因此，豪格教徒在经济领域应当像“兄弟”一样互相支持。所以，人不能总是受公事公办的原则支配。凭借着豪格的宗教性的克里斯玛，对他的支持者来说，物质捐献和赠物成为他的支持者的一种良心上的义务。

豪格教派的研究者正确地指出，管家的观念和世俗禁欲主义是说明这个教派运动的经济成功的重要因素。但是，约束着豪格教派运动内部关系的博爱的宗教伦理是同样重要的。团结和博爱的原则不仅使豪格教徒具有高于其“世俗”对手的竞争优势，而且，这些原则在日常交往方面给他们提供了非正式的担保。在不景气的年份里，各种“分会”（branches）总会得到资金供应上的保证，而且仅仅凭借

“教友”的存在,货物的销售总是有保障的。由于豪格教派的组织,有关挪威全国的市场情况的信息,也可以方便地交流。

只要博爱伦理制约着他们的内部关系,豪格教派运动就是市场中的一股有实力的经济力量。因为存在于“教友”之间的信任,豪格确信他们绝不会想方设法去互相欺骗:“兄弟”总是值得信任的。归根到底,豪格教派的经济意识形态的基础是信任经济(an economy of trust)。

物质价值的设定(material value postulates)和非正式的经济网络,显然能够成为经济成功的非常重要的原因。恰恰是新教伦理的这部分内容未能引起韦伯的注意。新教伦理,至少是豪格教派这种类型的新教伦理,其个人主义成分并不像韦伯和研究豪格教派的学者们通常所假定的那么多。我们不应忘记,新教伦理也是一种仁爱伦理。

在作为商人活动于卑尔根期间,豪格以实业家和平信徒传教士的身份不断旅行。在这段日子里,他开始与许多有着相近想法并同意他的纲领的豪格教徒建立联系。豪格也安排年轻信徒去购买沿海一带已经建好的贸易场所。通过在城镇和乡村创建经济的中继站(economic junction points),豪格获得了进一步扩展的经济基础。以这种方式转变成为商人的,通常是年轻的农民。应豪格的要求,他们卖掉自己的农场和土地,开始以商人身份工作,坚信上帝是支持他们的工作的。由于其禁欲主义的生活方式和节俭,他们中多数人都获得了殷实经济地位。

一种相近的策略也被运用于建立新的产业机构。豪格教徒的工厂、纸厂和印刷所从来不是纯粹的赢利事业。这些机构所雇佣的常常只有“教友”,也就是以正当之“精神”工作的雇员。工厂和商社既是宗教组织,也是经济组织,拥有各自的集体生活安排。用现代的术语来说,它们可以被刻画成“另类”(alternative)组织。

我们上面所涉及的材料证明,豪格教徒对一些贸易中心的收购

以及他们建造产业企业的努力都是按照豪格的建议和鼓励而进行的，而豪格也因此作为一位重要的“入世的”克里斯玛式的领袖而为人瞩目。同时，这一点也是用以说明豪格教派运动的大规模发展的一个重要因素。依照韦伯的思路，必须强调克里斯玛式的领袖也能带来重要的经济上的成果。豪格教派运动是这种情况的一个引人注目的实例。

克里斯玛式领袖与资本主义的“起飞”

汉斯·尼尔森·豪格是一个具有克里斯玛的人。“克里斯玛”可以被定义为一个个体人格所具有的这样一种品质，凭借这种品质，这个人被认为是非凡的、被当作是拥有超自然的（或者至少是特别罕见的）力量或品质的。在这些品质的基础上，这个人被当作一位领袖，而他的追随者可以说就处于克里斯玛式的领导之下。对克里斯玛的有效性来说，那些服从于权威的人们的承认是决定性的。这种承认是自由地给予的，而且是对领袖的绝对信任。²⁸ 克里斯玛的权威自然是不稳定的。具有克里斯玛的人可能失去其克里斯玛，他可能感到“被他的上帝所遗弃”，就像豪格在监狱中感到的那样。他的追随者会感到，“他的力量已经离他而去”。这发生在豪格的晚年。他的使命终结了，他的追随者开始去寻找一个新的具有克里斯玛的人。

承认一个克里斯玛式的领袖的个人使命，确立他权力的，仅仅是这种承认。这种承认的基础，是追随者们拜倒在超凡出众的、闻所未闻的力量之前。几个“教友”提供了关于他们与豪格教派的这位克里斯玛式领袖第一次见面时的情况的描述。豪格后来在他的《论宗教感情及其价值》（1817）一书中刊登了这些描述。从通信与描述可以明显地看到，豪格教徒认为他“比别的任何人都更伟大”，是“上帝的一名天使”，是“具有基督精神的人”。一个信奉豪格教派的少女认为“他的话、他的宣讲像一把双刃剑那样夺走了我的心”。另一个豪格

教徒说“当他开始宣讲上帝之道时,我因为惊奇于他的爱而感到内心的颤动。”一名后来的豪格教派领袖以一种近似的语调表达了自己的印象:“我很快就明白了他所宣示的真理,我无法拒绝它,(……)我很清楚他正在执行的必定是基督的意志。我以前从来没有见过这样的人”(参见VI,173,198,214)。每个人都强调他是一个十分罕见的人,一个上帝派来的肩负着神圣使命的领袖。

借助于他克里斯玛的权威,豪格有能力在豪格教派的“教友”中推行社会动员,并且使他们在新的行业中站稳脚跟。正像我们已经看到的,豪格教派也可以被理解为一个克里斯玛式的共同体或一种“仁爱共产主义”,这种共同体或“共产主义”可以在不计其数的虔信派组织中被发现。豪格教派的克里斯玛式的共同体很快就受到来自日常经济利益的威胁。它经不起成功!豪格教派的领袖们用一切可利用的手段去设法避免这种解体,但从长远的观点看,他们都失败了。韦伯正确地指出了每一个克里斯玛在物质利益的重压之下都从暴风雨般充满激情的生命走向因窒息而来的缓慢的死亡:“其存在的每一时刻都使其更加接近于这一归宿。”²⁹这是豪格最大的担忧。他的大量著作和通信所针对的,都是那些心肠已经变硬、受利己主义和Mammon(财神)支配、而不是受爱的福音引导的“兄弟姐妹”。但是,所有一切努力均付之东流了。从1850年起,一个最后使豪格教徒与现代社会状况相调适的日常化(routinization)过程开始了。

发生于豪格教派运动内部的许多事情无疑是可以从克里斯玛的角度来分析的。但这里有一个重要方面尚未在豪格教派的研究中得到强调,即克里斯玛式的领导使一些传统的关系发生了根本的变化。克里斯玛的权威是不管什么抽象的法律和规定的。整个外在的秩序都在他的命令和拒绝的范围之内。因此,克里斯玛式领袖以一种或多或少革命性的方式改变一切价值并打破所有传统的规范。克里斯玛“从内部”使人们革命化并按照它的革命性意志来塑造物质环境和社会环境。克里斯玛可以说造成一种因痛苦或激情的主观的或内在

的重新定向。就像在豪格教派那里，它可以导致对这个“世界”之问题的根本态度发生彻底改变。与此相反，现代的合理化所造成的革命靠的是技术手段，即“从外部”进行的：它首先改变物质环境和社会环境，通过它们再来改变人。³⁰ 尽管韦伯有时对克里斯玛的经济作用还举棋不定，但他还是强调它可能具有相当大的经济效果的：“在经济方面，克里斯玛的革命性影响通常也是巨大的；起初它常常是破坏性的，因为它意味着新的取向方式。但日常化所导致的，恰恰是相反的情况。”³¹

如果确实像色耶尔斯忒德教授和其他人已经指出的那样，豪格教派运动对挪威的现代化进程作出了重要贡献，那么可以说克里斯玛在豪格教徒中引发了一场革命性的进程，这场革命改变了他们对于工作、利润和资本积累的态度，即使这种改变是以传统的宗教语言实现的。事实上，豪格教派造成了一种新的基督教人格，一种新的生活方式和一种新的生活习惯 (*habitus*)。从我们的角度来说，豪格教徒是挪威的市民社会 (*civil society*) 的第一批代表。

克里斯玛从内部使人们发生革命性变化的那些外部条件，也可以解释达格芬·曼塞克 (*Dagfinn Mannsåker*) 已经指出了的那个情况，即一些农民对于豪格的使命持否定的态度。³² 在这个运动历史的早期阶段，豪格克里斯玛式的领导接近于破坏古老的家族传统。我们从上面看到，他劝说人们离开自己的农场、建立新的活动领域。在许多情况下，这些豪格教徒确实得到了新的“兄弟姐妹”。在这个意义上，豪格教徒所代表的，不仅是与正统的路德教派的决裂，而且是与在古老的支柱社会 (*pillar society*) 中阻碍社会流动的工作传统和家庭传统的决裂。实际上，豪格教派是 19 世纪的挪威最具动员能力的力量之一，至今仍然可以在社会的所有层面上感受到它的影响。

韦伯传统强调的是新教的独特的文化意义。在原则上，我认为豪格教派确认了韦伯的新教研究中的一些主要假定，但他对新教伦理的理解显然过于狭隘。我们的研究表明，新教内部的一场信仰复

兴运动在不同的文化氛围中可能扮演特定的角色。豪格教派伦理与创业者资本主义精神(the Spirit of Gründer-capitalism)有着重要的亲和性。对于今天多数挪威人来说,豪格教派伦理仍然是一个“从内部”影响着他们生活的现实。克里斯玛式的豪格教派死了。“仁爱共产主义”看来是一个无法实现的乌托邦,但是从“挪威人之家”(The Norwegian House)这个社会民主党的观念中,仍然能够感觉到它的影响。

注释:

* 使徒保罗是在去大马士革的路上受感召而信奉基督的。

1 Hans Nielsen Hauge 的言论引自 Ording(1947)的各处。附注指的是卷数和页数。

2 在 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London, 1992) 中, Weber 强调宗教的领袖能用这样的方式使其自己“确信他所蒙的天恩眷顾状态,或者感到自己是圣灵的器皿,或者感到自己是神意的工具”(第 113—114 页)。在前一种情况下,其宗教生活倾向于神秘主义和情感主义;在后一种情况中,则倾向于入世禁欲行动。对 Hauge 教派而言,这两者从来不是一个非此即彼的问题。在一封写于 1799 年 4 月 6 日的信中, Hauge 把自己描绘成了一个软弱卑微的器皿,而在同一封信中,他把一个“教友”(one of “the friends”)刻画成上帝“选定的工具”[Kvamen(1971), 第 5—6 页;并参见第 11 页]。当谈及蒙受上帝的力量与爱时, Hauge 使用了器皿的隐喻。就侍奉上帝的活动而言,则使用工具的隐喻。Hauge 教派者既是器皿又是工具;神秘主义和禁欲主义的结合是豪格教派较之于其他的新教宗派的独特的区别(differentia specifica)。

3 这一特征和 Hauge 教派在它所处时代受到的评价相当一致。人们习惯于把 Hauge 教徒同英国 17 世纪的“独立派”相比较。

参见 Bondevik(1975),第 34—35 页。

4 参见 Nordtvedt(1965),第 261 页各处;Løvland(1914),第 173—176 页。

5 Ole Gabriel Ueland, Mikkel Grendakl 和 Johan Neergaard 在具有政治自觉的 Hauge 教徒中有着核心地位。这些农民领袖与资深的公职人员 Jonas Anto Hielm 一道成为 1833 年“农民起义”的核心。市政地方自治的要求就是由 26 位农民在这一年举行的国会会议期间第一次提出的。这项提议在国会(the Storting)的下一届会议时得到了采纳。这样,Hauge 教徒在建立挪威的市政自治方面扮演了一个关键性的角色。

6 Koht(1975),第 352 页。

7 例如可参见 Sejersted(1978),第 259 页。

8 参见 Selmer(1940),第 260 页:“几乎确定无疑的是,由 Hauge 教徒所确立的妇女的宗教自由,在很大程度上导致了妇女在整个社会中的解放,因此我国的妇女先于多数其他国家的妇女同男性一道获得了在政治和其他领域的权利。”

9 Sejersted(1978),第 294 页各处;Steen(1945),第 252 页。

10 Sejersted(1993),第 30 页。

11 例如可参见 Jonassen(1947),第 676—686 页;Strandbakken(1987)。有关豪格经济活动的最为重要的经验材料来自 Breistein(1955)。

12 参见 Aarflot(1969),第 363 页各处。Einer Molland 更为精确地表述了这一假定:“实业成功是识别不少成为商人和产业领袖的豪格教徒的特征之一。Hauge 教徒是挪威的清教徒,社会学家 Max Weber 关于清教徒的精神气质是资本主义之根源的理论,通过研究豪格教徒们的经济事业的发展,而被证明是正确的。”Molland(1979),第 98 页。

13 但是,我想强调指出,这一点在 PålStrandbakken 的研究中

得到了很好的发挥。Strandbakken(1987)。

14 参见 Hill(1975)。

15 Weber(1978)卷二,第 1117 页。

16 参见前引书,第 1115 页。

17 在 Weber 对清教行动者的描绘中,管家的概念也具有禁欲主义的含义并且与资本主义的发展相联系:“人只是由上帝的恩赐所提供给他财富的受托人。他必须像寓言中的仆人一样,对托付给他的每个便士都有所交代,不是为了上帝的荣耀而只是为了个人自己的享受而花费这笔财产的任何一部分至少是危险的”(《新教伦理》,第 170 页)。受托人的概念和管家的概念是和预定论的教义完全无关的。这一点也适用于上帝恩典的观念。因此,从不同于预定论教义的来源发展出一种严格的禁欲主义的工作伦理,大致是可能的,一个例子就是 Hauge 教派。

18 参见 Weber:《新教伦理》,第 172 页。

19 Hauge 一再地思考着这样一种观念,即上帝用物质财富使此生有幸:“因此,当我们为了基督而远离我们的父母、兄弟姊妹、财富、荣耀和生命,在言行之中信奉他的神明时,我们将得到百倍的回报,例如一间新屋、新的兄弟姊妹、一个新的母亲和新的孩子们(……)因此……上帝将用尘世之物使我们今生有幸”(《通信》,第 92 页)。

20 对 Hauge 来说,预定论的核心是“上帝已经从永恒之中选定一些获得绝对永世得救的人,而对其素质甚至看也不看,一些人将得到上帝的保佑而其他人则将遭到永世的惩罚。”这样一种教义是和豪格关于“所有的人均可被保佑”的思想正相对立的。凭借其非常敏锐的洞察力,Hauge 称 Calvin 的错误是和他“对上帝之全知全能的沉思”有关联的(VIII,第 144 页)。

21 Weber(1978)卷二,第 362 页。

22 引自 Breistein(1955),第 42 页。

23 Karstein Hopland 在其研究中对 Hauge 的“异端”有一非常有趣的分析。Hopland(1979)。

24 如可参见 Weber(1978)卷二,第 1119—1120 页。

25 “如果我们居然不经过磨难、劳动和危险而轻而易举地获得一切,那么许多人都会因为舒适生活或为了获取财产而加入我们的共同体。”(Ⅱ,第 329 页)

26 一封致 Kristiannia(奥斯陆)的“教友”的信可以作为一个例子:“无论在什么地方,教会拥有的或赠予教会的钱,都必须在 Kristiania(奥斯陆)汇集起来,于是我们可以在将来将其发放到它能最好地得到使用的地方。”(Brev,卷二,第 95 页;亦可参见第 117 页、第 129 页、第 225 页)

27 转引自 Norborg(1966),第 285 页。

28 参见 Weber(1978)卷二,第 241—242 页。

29 前引书,卷二,第 1120 页。

30 参见前引书,卷二,第 1111 页及以下诸页。

31 前引书,卷一,第 254 页。

32 Mannsäker(1961-1962),第 394 页及以下诸页。

合理的分歧和认知的退让¹

哈罗德·格里门(Harald Grimen)

引言

合理的分歧(reasonable disagreement)是一个涉及认识论、语言学和政治学之间边界的课题。某些类型的政治冲突的解决可能取决于某种认知能力和语义能力。有时,冲突的文明解决要求在各种问题上意见分歧的政治行动者们能够达成并尊重罗尔斯所谓的“重叠的共识”(overlapping consensus),作为当前情境下所能有的最好的共识。这种共识要在实践中具有可能并保持稳定,行动者们必须能够尊重他们间关于许多问题的分歧。这要求他们有一个“合理的分歧”的概念。“重叠的共识”的约束力依赖于区分合理分歧与不合理分歧的能力,因为由这种共识所产生的政治秩序的稳定性的,正是以要尊重那些可能无法改变的分歧的自明理由(prima facie reasons)为基础的。但是不合理的分歧则不配这种自明的论辩性尊重。这两种分歧必须参照语言和认知的要素加以区分。²这些要素涉及受束共识

(qualified consensus)³ 的界限，它们在政治行动者们尽可能合理地思考和行动的时候也发生影响。

理想条件下的论辩

在论辩中尽其可能地按照理想的方式进行合理的思考和行动，要说明这一点意味着什么，我们需要一个关于论辩成功的必要条件的观念。哈贝马斯的论辩规则包含了对这些条件的一个看来有说服力的描述。论辩是具有各层次预设的一种复杂的交互活动，这些预设可以表述为参与者必须尊重的一些规则。哈贝马斯区分了逻辑—语义的层次，程序的层次和过程的层次(Habermas, 1992a, 87)。

逻辑—语义的层次涉及推理和论辩的目标，它“旨在产生我们可以用来确认或拒绝对有效性的种种认定的有内在说服力的论据”(Habermas, 1992a, 87)。在此层次上我们发现一些最低限度的逻辑—语义规则，例如：

1.1 任何说话者都不能自相矛盾。

1.2 任何将谓词 F 运用于对象 A 的人必须准备将 F 运用于在所有相关方面类似于 A 的其他对象之上。

1.3 不同说话者不得使用带有不同意思的同样表达。

在程序的层次上，有一些规则确定被组织为一种以真理为目标，围绕最好证据而相互较量的互动活动的论辩的条件。论辩是这样一种达成理解的过程，它具有这样的结构，提出观点的人和反对这种观点的人，已经采取了这样一种假设态度，并消除了行动和经验的压力，从而能够检验那些已经成了问题的有效性认定(Habermas, 1992a, 87)。这些规则的例子是：

2.1 任何说话者都只能断言那些他们真正相信的东西。

2.2 一个人对一条不在讨论范围中的命题或规则提出异议，必须提供想这么做的理由。

在过程的层次上,论辩是这样一种交往过程,从达成一个以理性为推动力的一致这个目标来看,它必须满足一些不可几(improbable)的条件(Habermas, 1992a, 88)。参与者必须预设一些关于对称性的一般条件,这些条件排除内在的压力和外在的压力,并使得以合作方式寻求真理之外的那些动机成为研究中的中立因素。说这些条件是不可几的,是说即使它们没被满足,参与者也必须就好像它们已被满足了一样地行动。这些规则的例子是:

3.1 任何有语言和行动能力的人都允许参与讨论。

3.2 (a)任何人可以对任何主张进行质疑。

(b)任何人可以将任何主张引入讨论。

(c)任何人都可以表达他的态度、欲望和需要。

3.3 不能以内在或外在的强制阻碍任何人行使 3.1 和 3.2 中所陈述的权利。

这些规则将确保讨论是前后一致的(1.1)和相互间可理解的(1.2—1.3),参与者是值得相互信赖的(2.1),问题之处理和相关论证之获得是受这些规则指导的(2.2)。它们界定了可能的参与者(3.1),规定了平等的参与机会(3.2),并将防止这些权利受到侵犯(3.3)。如果系统地违背一条规则或数条规则,论辩就可能被中断。

这些规则并非一些任意的约定,而是论辩本身所必需的必要条件(Habermas, 1992b, 88)。那些既想参与论辩却又拒绝一条或多条这种规则的人,结果只会陷入语用矛盾。这些规则为我的讨论提供了一个方便的出发点。可以将在论辩中合理地思考和行动理解为服从哈贝马斯的或其他一些人的那些相应的规则。当且仅当一个参与者遵守了哈贝马斯的或其他人的类似的规则,他的思考和行动才尽可能地合理。这是一个看来有说服力的观点,理由有二。

首先,难于想象一种比这些规则被实际执行的情况更理想的论辩模式。因此,那些通过遵循这些规则而致力于建立尽可能理想化的论辩环境的行动者是尽其所能合理地思考和行动的。他们不能被

指责为不合理地思考和行动。

其次，如果目标是有效的论证，那么，我们有理由指出那些系统地违背一条或多条规则的参与者是不合理的。自相矛盾（论证缺乏同一性）、表达不清楚、提出完全无关的论证，或回避对可疑论证的批判，这些都是不合理的。⁴

这样，将合理地思考和行动等同于遵循哈贝马斯类型的规则，就确定了一种不可能更完善的理想，确定了什么叫没有尽可能合理地思考和行动。对于理解什么是合理的分歧，这已经足够的。

承认判断的负担

合理的分歧是尽管思考和行动足够合理也会产生并持续下去的分歧。存在着合理分歧的行动者并不能被别人指责为或互相间指责为在论辩中不合理地思考和行动。要确定分歧是合理的还是不合理的，必须考虑如何解释其产生和持续。这两种分歧不能以同一种原因来解释。

相关的原因有两种，一种原因暗示或预设参与者的思考和行动没有在理想上的意义上尽可能合理，另一种则即使参与者的思考和行动足够合理也仍然起作用。合理的分歧是能仅仅用第二种原因来解释的分歧。⁵分歧只要能通过第一种原因得到解释，就是不合理的分歧。因为在这种情况下参与者能被别人指责为或被相互指责为不合理地思考和行动。这种分歧之所以产生并持续，是因为参与者的思考和行动不像他们所应该的那么合理。分歧如果不是由于参与者没有致力于使论辩条件尽可能的理想化，就是合理的分歧。在合理的分歧中，问题不在于参与者的思考和行动，而在于这样一些因素，它们内在于他们试图就经验和规范问题达成共识时所处的那种情境之中。相反，在不合理的分歧中，问题就在于参与者的思考和行动。

要说明这些甚至在尽可能理想的条件下也起作用的分歧的原

因,罗尔斯的后期著作提供了一个很好的出发点。⁶这些著作的一个中心议题是,为什么在立宪民主政治中确保基本权利和自由(例如言论自由)的那些自由的建制会导致那些被认为具有正当性的(justified)信念之间的分歧,而不是导致一致:为什么我们真诚和负责地互相辩理(reason)却无法使我们达成一致?……合理的分歧会是如何产生的呢(Rawls,1989,236)。答案是:受束共识是有不可避免的限度的,罗尔斯称这些界限为“判断的负担”(the burdens of judgement)(Rawls,1993,54—58)。⁷有必要弄清楚,罗尔斯提及这些原因是什么意思。

分歧可以用不同的方式来加以解释。我们可以设想大多数行动者有着和他们狭窄的个人利益或集团利益相对应的观点。既然他们的利益不同,他们的信念也就相异。因为他们维护他们的利益,他们就无法达成共识。我们也能设想大多数行动者是非理性的或“不是十分聪明的”;所有这些,加上逻辑的错误、信息的缺乏、意识形态的蒙蔽、合作意愿的缺乏,诸如此类的东西,导致了信念之间的冲突。这样来解释分歧,是借助于第一种原因来进行解释。

罗尔斯承认这类原因的作用,但他还需要另一种解释,这至少出于两点理由:⁸首先,这种解释预设了参与者的思考和行动不够合理。如果这是我们对分歧的唯一解释,我们就无法有一个“合理的分歧”的概念。用这种方式来解释的分歧是不合理的,因为这种解释暗示或预设了参与者的思考和行动不够合理。其次,这种解释也暗示着,如果我们清除了个人和集团的利益、逻辑上的错误、信息的缺乏、意识形态的蒙蔽,以及合作意愿的缺乏,我们就总能期待作为理性行动者之间的自由讨论的结果的受束共识。⁹如果我们能摆脱不合理分歧的原因,受束共识就会随之而来。因此,分歧本身总是行动者的思维和行动不够合理的结果。但是,这个观点看来不是一个说服力的观点。

罗尔斯还想要另一种解释,它的出发点是参与者的思考和行动

是合理的。这种解释必须诉诸第二种原因，而且必须满足某些条件：参与者知道并相互承认他们是拥有足以使他们成为民主社会中自由和平等公民的正义感和善的观念的。他们始终希望终其一生充分合作，他们有共同的人类理性，有共同的思考和判断能力，有进行推理，对证据和彼此竞争的观点进行衡量的能力，如此等等。这些条件排除了在一些层次上暗示或预设不合理的参与者的那些解释。

这样一种解释必须诉诸判断的负担，即“……在通常的政治生活过程中对我们的推理能力和判断能力的正确的[符合良心的(*conscientious*)]运用中的许多麻烦(*hazards*)”(Rawls, 1989, 236)。这些负担构成了分歧的来源，它们即使在行动者们尽可能合理地思考和行动时也起作用。¹⁰ 罗尔斯将这些原因(不完全地)罗列如下：

1. 关于论题的证据——经验证据和科学证据——是冲突的和复杂的，因而是难于估量和评价的。

2. 即使对有关的那些类型的考虑我们完全同意，对这些考虑的重要性我们也可能有不同意见，因而得到的是不同的判断。

3. 在某种程度上，我们所有概念(不仅仅是道德概念和政治概念)都是模糊的和不容易搞清楚的。¹¹ 在某个(无法清晰确定的)范围内，合理的人们之间也会意见不一；上述不确定性意味着，我们必须依赖这个范围之内的判断和解释(以及关于解释的判断)。

4. 在某种程度(有多大限度我们说不出)上，我们获得证据以及衡量道德价值、政治价值的方式是由我们的总体经验、我们至今为止的全部生活历程所塑造的；而我们的总体经验必定总是不同的。在一个存在着多种机构和地位、不同的社会分工、各种社会群体及其伦理差异的现代社会中，公民的整体经验的差异足够使他们(至少在某种程度上)在很多(如果不是大多数)特别复杂的问题上产生判断的分歧。¹²

5. 关于同一论题，常常有不同的规范考虑，它们各自有自己的强的方面，要得出一种总体的评价是很难的。

6. 任何社会建制系统所能肯定的价值总是有限的,因此我们必须从所有可能实现的道德价值和政治价值中作出某种选择。任何建制系统的社会空间都是有限的。当不得不从所珍视的种种价值中作出选择时,或当我们要兼顾几种价值而必须根据它们彼此的要求对每一种价值作出限制时,我们会碰到在确定优先性和作出调节时的困难。很多棘手的决断看起来并没有清楚的答案。

我将对这个清单作一些评论。罗尔斯的分析可能看上去不值得争论,但仔细考虑一下,它是具有的相当分量的。

判断的负担包括不同种类的因素。有些因素是认知性的,涉及事实很复杂并存在冲突时的认识条件。有些因素是语义性的:概念有可能是模糊和不确定的。有些是关于经验和评价之间关系的,有些是关于(因缺乏权衡规范性思考的标准而导致的)规范性讨论和规范性排序的界限的,有些是关于以下事实的:社会建制的构造要求有各种先后顺序,其中一些“好的”价值必须让位于另一些“好的”价值。只有最后两点是仅仅涉及规范性问题的。其他的则是认知性的或语义性的(或具有这样的结果),并涉及所有类型的问题。这些因素会对政治和道德讨论产生影响,就此而言,罗尔斯的清单告诉了我们一些有关认识论和语义学这一方面与政治和道德这一方面之间关系的事情。即使政治和道德中的受束共识有一些基于政治问题和道德问题之特征的特定限制,这里仍然存在其他一些同样重要的限制,它们并不与政治和道德讨论有特殊联系。但是它们能影响这种讨论。只要我们必须考虑事实,必须考虑如何使用概念,而且,只要经验是影响判断的,它们就起着作用。罗尔斯对判断的负担的讨论于是就提出了关于认识论、语义学与政治学的边界的问题,或者说,关于认知能力、语言能力与狭义的政治能力的边界的问题。

罗尔斯的观点并非其个人怪念。他总结了近三四十年来语言哲学、道德哲学和科学哲学的一些核心洞见。很难找到有思想家会激烈反对罗尔斯以“判断的负担”名义所表达的这些洞见。但他将这些

洞见系统地运用于政治哲学则是新鲜的东西。要显示其分析的真正分量，我们只需要设想（或定下规定）消除判断的负担，比方说设想（或创造）比完全遵循哈贝马斯的规则更理想的论辩条件。我的论证的一个中心观点是，即使当参与者在论辩中尽其所能地合理地思考和行动，也就是说，当他们遵循哈贝马斯的论辩规则或相应的其他规则时，这些原因也同样起着作用。哈贝马斯的规则涉及那些可能设想为或规定为消除掉的因素。我们能设想这样的讨论，在这种讨论中，所有相关论据都摆上桌面，没有人自相矛盾，没有任何权利被侵犯，如此等等。但是判断的负担与这些因素无关。一个没有判断的负担的世界，从某种意义上说是不可设想的。哈贝马斯意义上的理想论辩条件所涉及的那些维度不会影响论辩的条件，而如果我们企图通过消除判断的负担来创造更理想的条件，这些条件反而会受到影响。¹³分歧的这些原因不能通过消除不合理思考和行动的原因而被清除。哈贝马斯意义上的理想论辩情境也承受判断的负担。我们无法控制这些原因以完全清除它们。要做到这一点，就等于要清除概念的所有模糊、经验对评价的影响，要制定衡量规范问题的完全清晰的标准，或建立没有规范性优先序列的社会建制系统，如此等等。这些谋划是不可能成功的。

以判断的负担为基础，我们可以预料，即使在我们尽其所能地合理思考和行动时，我们所能期待的也经常是关于各种问题的分歧而非一致。理性的政治行动者必须学会与合理的分歧共同生活。承认判断的负担能使他们学会与由这些负担本身所引起的分歧共同生活。没有人能以一种证明为正当的方式与不合理的分歧（它是由不合理地思考与行动所引起的）共同生活。但我们能以一种正当的方式与即使尽其所能地思考和行动也仍然产生并持续的分歧共同生活。

这将影响在政治冲突的解决中寻求受束共识在多大程度上是合理的。有很多东西是一个承认判断的负担的行动者无法同时地持续

地去做或相信的。他不能对论辩的结果、即使是理想条件下的论辩的结果过于乐观。承认判断的负担带来的是一种认知上的(和语义上的)退让[epistemic (and semantic) resignation]。这也触及关于如何辩护政治问题和道德观点的问题。对于承认判断的负担的行动者来说,通过诉诸或虚拟地预设一种理想条件下的受束共识来辩护政治观点或道德观点,是不合理的。判断的负担意味着,这些条件下,很多种分歧比受束共识的可能性更大。¹⁴因而,诉诸理想条件下根据想象可能发生的情况,是没有意义的。

显见(prima facie)的论辩性尊重

我的论证的一个要点是并非所有的分歧都同样配得上显见的论辩性尊重。对这点有必要作些说明。首先我讲一下,说这种尊重是论辩性的(argumentative),这意味着什么。然后我解释一下,说一种分歧能配得上显见的论辩性尊重,这又意味着什么。

我们必须区分不同类型的尊重,论辩性尊重不同于广义上的政治性尊重。论辩性尊重之所以区别于其他尊重,是因为它所赖以建立的基础。对于分歧的论辩性尊重基于这样一个事实,即人们能够指出一些原因来说明,辩论参与者即使在理想条件下也能就同一论题达到不同的合理观点。这些原因并不暗示或预设他们在非理性地思考或行动。如果甲知道乙之所以与他有分歧是因为乙以一种系统地违背哈贝马斯的论辩规则或相应的辩论规则的方式在思考和行动,那么甲便没有理由要尊重乙用以辩护其观点的方式。对乙的观点的论辩性尊重必须基于接受乙用以辩护其观点的方式,否则它便缺少合理基础。如果乙的辩护方式无懈可击,那么甲就没有理由不尊重乙的观点,即使这些观点与他自己的观点相左。因此,论辩性尊重的基础是与辩论的基础相联系的。它还同对以下事实的承认相联系:受束共识有它的限度,这些限度是不能以理想化的方式排除的。

然而，有些分歧不配论辩性尊重这一事实并不意味着在其他场合下，由于其他理由对它们的尊重也不能成立。广义的政治性尊重与论辩性尊重不同。有的分歧显然不配论辩性尊重，从这一事实得出结论说这种分歧也应予以政治上的抑制，这既不必要，也不可取。政府必须从一开始就对合理的分歧与不合理的不合理分歧一视同仁。要求政府应当仅仅尊重公民之间，或它自己与公民之间的自明地值得论辩性尊重的分歧，会导致全权主义的结果。并非所有的分歧都是合理的行动者的论辩结果。这不一定意味着他们不想辩论。很多对某个问题实际上有分歧的行动者，却未曾有过机会，将来也不会有机会碰头讨论。而且一个社会永远也不可能以这样一种方式加以组织，以至于所有冲突都能通过辩论解决。在任何一个有一定规模和复杂性的社会中，论辩拥有、而且必须拥有一个有限的地位。因此，有一些重要的理由（包括尚未提及的理由）使我们认为在所有社会中都会存在许多看起来不配论辩性尊重的分歧，但它们却不应受压制。

说有的分歧不配论辩性尊重，仅仅意味着没有理由让它在论辩中持续下去，或让论辩以这种分歧告终。参与者知道这种分歧源于逻辑上的错误、意识形态的蒙蔽、信息的缺乏，如此等等。有理由继续进行论辩，但没有根本性的理由压制不同的观点。与此相反，说有的分歧显见地值得论辩性的尊重，仅仅意味着，作为一个出发点，我们能找到理由尊重这种分歧并使之继续下去。它并不意味着参与者一定应该放弃论辩和对有条件论辩的寻求。但是它意味着他们能这样做，他们能为这样做进行辩护，而且，如果他们这样做，说他们是在理性地思考和行动这个前提并没有遭到违背。但是如果分歧不是显见地值得论辩性尊重的，这意味着行动者不能为放弃论辩提供合理理由，而且，如果他们这样做，就违背了说他们是在合理地思考和行动这一预设。¹⁵因此显见地值得论辩性尊重的分歧可以定义为讨论的参与者可以使它持续下去同时并不违背说他在合理地思考与行动这一预设的那种分歧。只有合理的分歧满足这种条件。

能力和争端的解决

我将把这一点同争端的文明解决中的种种困难联系起来,并作两点预设:

首先,争端的文明解决必须至少满足四个条件:解决是依靠讨论而非强力达到的。任何一方的权利都不得被压制或不予考虑。只能由享有权利的一方限制对此权利得行使。争端的解决必须是稳定的,从而各方将来可以在此基础上构造政治互动;暂时的解决并没有内在的价值。¹⁶

其次,判断的负担以这样一种方式限制了受束共识(即使是在理想条件之下)的可几性,使得承认这种负担的政治行动者必须把过分强调以受束共识为基础的解决看作是一种不合理的要求。关于一个有争议的问题,除了基于受束共识的争端解决,或基于理想条件下的想象的论辩结果之外,合理的政治行动者必须经常地寻找其他解决争端的方式。

基于这些预设,我将提出一些观点,此后我将不作进一步论证:

1. 那些在此条件下能以文明方式解决争端的政治行动者,其本身必须是能够区分合理分歧和不合理分歧的。他们必须能确定,一给定的分歧能够以(部分或全部)暗示或预设参与者的思考和行动不合理的那些原因来加以解释,还是以即使参与者的思考和行动是合理的也仍然起作用的那些原因来解释。

2. 回避(avoidance)的方法(Rawls, 1987, 12—15),以及参与一种重叠的共识,是合乎上述四个条件的政治争端之解决的一般途径。回避的方法暗示着为政治目的而避免讨论某些有争议的问题。它暗示着人们必须承认,在某些情况下,其他价值(例如,稳定的社会建制这个价值)能超越于真理价值。¹⁷

3. 重叠共识的规范性力量取决于参与者能够区分合理的分歧

与不合理分歧。没有人会在明白了某种分歧是因他人的思考和行动不合理所引起的之后，还能以一种经过论证的方式尊重它。但是他却能尊重那些尽管所有参与者都合理地思考和行动也仍然会产生并持续的分歧。如果一个参与者缺乏“合理分歧”这一概念，那么一种重叠共识对他就不会有规范性力量，因为他不能承认那种显见地值得论辩性尊重的分歧。

因此，重要的是看到，要能够采取以上步骤，政治行动者必须具备哪种能力。我将表明，三种问题要求有同一种能力（对判断之负担的承认）：具备一个（合理的分歧）的概念，能够看到有时回避讨论某些有争议的问题也是合理的，以及能够参与一种重叠的共识。

A. 政治行动者赖以获得“合理分歧”概念的能力是这样一种能力，它对于能够理解那些不论如何论辩都与他自己相左的一些信念和评价也是合理的，是不可缺少的。必须承认，在理想论辩条件下的受束共识是有不可避免的限度的。一个行动者，如果缺乏这种能力，就无法通过诉诸这样一些原因来解释分歧，这些原因是与那些与之有分歧的人也是尽其所能地合理地思考和行动着这一事实是可以相容的。如果他认为——如我们大多数人一样——他自己的信念和价值观是合理的，那么他必定认为那些与他有分歧的人在以一种不合理的方式思考和行动。由于缺乏概念上的区分，他被迫用以下原因来解释他人的不同信念：个人或集团的利益、信息的缺乏、意识形态的蒙蔽、虚假意识、逻辑谬误，等等。他不能以善意原则（the principle of charity）来对待与己不同的观点，而当他试图解释别人与自己相左这个情况时，他就不得不采取一种疑虑的解释（hermeneutics of suspicion）。¹⁸

这样一位行动者，由于他所不能承认的东西，成了一个认知上的原本主义者（epistemic fundamentalist）。¹⁹他不明确经验材料（data）可能是复杂和相互冲突的，而且，即使我们在考虑哪些是相关目的这一问题上达成共识，我们也有可能如何在如何衡量它们的重要性上产生

分歧。他不理解对于那些棘手的问题来说,概念有可能是模糊和不容易搞清楚的。他不明白生活经历会以一种我们可能一目了然的方式影响我们衡量事实和衡量政治价值和道德价值的方式。他不明白当要解决的是规范性问题的时候,常常存在着对同一问题的所有方面的不同类型的观点,而对它们的权衡,只能在没有清楚标准的情况下进行。而且他也不明白,社会建制只能实现所有可能的好的价值中有限的一部分:我们必须在没有清楚的选择标准的情况下进行选择。

B. 回避对有争议问题的讨论,或者说,将它们从政治议程中排除,就是运用回避的方式:“按照回避的方法,如果我们能这样叫的话,我们尽量既不肯定也不否定任何宗教观点、道德观点或哲学观点,或与之相联系的关于真理的和关于价值的地位的哲学说明。”(Rawls, 1987, 13)²⁰ 运用回避的方法,就是或者避免对某些命题和规范的有效性作出判断,或者认为在特定情况下有效性问题的重要低于政治考虑的重要性。²¹ 关键是回避有争议的有效性问题的,关于这些问题不大可能有受束共识,而且,它们有可能破坏在较低层次上对问题的政治解决(重叠共识)的可能性。如果政治行动者在那些因判断的负担注定了不可能达成的这种共识的问题上坚持以这种共识来解决争端,他们就成为了我所谓的真值暴虐(*tyranny of the truth-values*)的对象。²² 罗尔斯讨论了那些综合性学说(*comprehensive doctrines*),也就是说广泛的哲学的、道德的和宗教的信念系统,关于这些系统,行动者是不可能达成受束共识的。回避的方法的运用,可能是一个更为一般的观点。²³

行动者能否把这种步骤看作合理的,取决于他是否具备一种能力,只有具备这种能力,我们才能看到,在公共讨论中强调有争议的有效性问题的有时在政治上是不明智的。政治考虑经常超越关于信念真实与否或规范正当与否的问题。同样,所要求的是承认理想论辩条件下受束共识的不可避免的程度。如果没有判断的负担,那么我

们就不会有任何理由认为并非所有的争端都可以（在原则上，并在理想条件下）通过受束共识来解决。这样的话，所有分歧原则上都成了不合理的了，都是我们没有始终尽可能合理地思考和行动的结果。这样一来，除了在被迫作出决定的情况下，不强调信念和观念的有效性就总是不合理的。但是，在存在着判断的负担的前提下，就有理由认为很多种争端不可能以这种方式解决。这些负担预示了什么是我们能合乎情理地期待的：常常是关于基本问题的深刻而又持续的分歧。

因此，回避对某些有争议问题的讨论，有时就是合理的，即使这时不存在时间和资源的缺乏，或对迅速决断的需要这些限制讨论结果的因素。承认判断的负担的行动者懂得，继续讨论以期达成关于有争议问题的受束共识常常是不明智的，因为，即使他们合理的思考和行动，关于有争议的问题的受束共识也不大可能。不承认判断的负担的行动者永远不能理解这种做法是明智的。他们不能区分，什么时候公开地强调关于有效性的争议问题在政治上是不明智的，而什么时候则并非如此。

C. 行动者赖以参与重叠的共识的那种能力，是与他赖以使用回避的方法的能力相联系的，这种共识以这种方法的使用为基础。重叠的共识存在于这种情况之下，即一些行动者就一种规范达成共识，而就它所以得出的前提却产生分歧。也就是说，对这规范都能接受，但对引出这个观点的前提，却有严重分歧。这些前提可能是彼此矛盾的，或不可通约的。然而，每一个行动者都能通过诉诸一系列他认为有效的前提为他之所以接受这一规范进行辩护。从逻辑上讲，重叠共识的基础是这样一个事实：同样的结论常常能从非常不同的前提中得出。²⁴

一个例子是：很多政治行动者都同意政治宽容的原则，但就这条原则如何论证则各持己见。²⁵ 每个行动者都以自己的方式来论证：用古典自由主义的论证、基督教的教义，或用更实用的论证。除了接受

宽容原则这一点之外,这些行动者之间共同观点很少。他们可以属于完全不同的传统。但是宽容原则能以不同方式论证这一事实,使他们能共同生活,即使他们无法就该原则达成受束共识。我将以宽容原则为例,对“重叠共识”这一概念作五点评论:

1. 共识是重叠的,这并非意味着该原则是未经论证的。它是经过论证的,但不是由所有行动者以同一方式论证的。这种共识只意味着关于结论的一致意见,这与关于其前提的分歧并不矛盾。每一个行动者都必须能从他自己的前提来论证这一原则。它与哈贝马斯意义上的受束共识不同,在这种共识中,所有行动者是出于同一理由而接受同一原则的。罗尔斯阐明了这样一种合理的共识,它之所以被达成和被尊重,无须同样的论证对于所有参与者以同样的方式具有理性的说服力。这使得适度强调共识的行动者在受束共识无法达成的时候,能在一较低层次上解决争端。²⁶哈贝马斯看来没有在受束共识和妥协之间给重叠共识留出一块作为合理共识的位置。

2. 重叠共识在三个方面不同于以妥协为基础的暂时协议(modus vivends)。首先,其结论是规范性的,因为容忍原则是一条道德原则。其次,能使用的理由是政治的和道德的,尽管不同的行动者有不同的政治理由和道德理由。以自由主义的论据为宽容原则辩护乃是以一些规范性的论据为之辩护。最后,关键是,这种一致是超越可变的利益和权力平衡的变化而保持稳定的,而暂时协议则不是这样。如果一种共识因为一个参与者根据其自己的利益发现它不适合,或因为参与者之间相对的权力平衡发生变化,就产生危机,那么它就不是一种重叠共识。能改变这种共识的是一个或多个参与者赖以论证宽容原则的前提的变更。如果前提被充分地改变了,那么原则被作为结论得出也就不再是肯定无疑的了。

3. 重叠共识建立在回避的方法之上:某些有争议的论题从议程中取消。参与者必须能够把不讨论某些论题看作是明智的。为了在实践中达成这种共识,我们必须避免寻找关于宽容原则赖以推出的

那些前提的受束共识，因为这种共识是不大可能达成的。若要达成这种共识，最后会导致这样的局面，即宽容的前提的有效性比宽容本身更重要了。承认判断的负担使得有可能在某种情境中把回避的方法看作合理的。不承认判断的负担的行动者永远不能理解这种方法的合理性，因为他们除了预设他们的对手的思考和行动没有尽其可能地合理之外就不能以其他方式解释分歧。但是没有显见的理由去回避讨论某些行动者以不合理的方式造成分歧的那些问题。仅仅在我们有理由认为受束共识是不可能获得时（因为判断的负担），以及在持续的讨论将给在较低层次上的合理的争端解决造成障碍时，才存在这种显见的理由。

4. 为使重叠共识在实践中成为可能，参与者必须克制自己不去行使哈贝马斯的论辩规则所赋予的某些权利，尤其是 3.2(a, b, c)。不得以内在或外在的压力阻碍任何参与者行使这些权利，这个要求与我的（以文明方式进行的争端解决）的概念并不矛盾。但是重叠共识有一个前提：参与者不将关于结论所赖以获得的前提的有效性问题的列入议程。既然没人能强制他们这样做，他们就必须自己把这个步骤看作是基于政治理由的明智之举。²⁷ 要看到不行使这种权利可能是合理的，参与者必须承认有时候政治考虑可能超越关于有效性的问题，他们必须有足够的认知能力和语言能力以认识到，有时避免将有效性问题绝对化是合法的。

5. 承认判断的负担对维护重叠共识的稳定性、对它能获得的尊重、它所具有的规范性力量，起着关键性作用。这种共识必须具有超越各种可变的利益和权力平衡的约束作用。分歧常常是出于意识形态的蒙蔽、逻辑的错误、信息的缺乏，或狭隘的利益。知道分歧出于这些因素的行动者，是不会有显见的理由去尊重它的，因为他们可以彼此指责对方通过不合理地思考和行动而制造分歧。这样，只能以这种方式解释分歧的行动者，就总是不能有理由给分歧以显见的论辩性尊重。在一种重叠共识中，常常存在着对结论——它是这种共

识围绕的中心——的前提的广泛的剩余分歧。如果该共识要能够超越可变的利益和变化中的权力平衡而仍是有约束力的和稳定的,这种剩余的分歧就必须得到论辩性的尊重。参与者必须视这种尊重为合理的,他们必须有一种“合理分歧”的概念,而能给予这个概念的,只能是对判断之负担的承认。为有显见的理由尊重他们所同意的,他们必须同样有显见的理由尊重他们有分歧的东西。这样,重叠共识就是一种关于结论的合理共识,它与各种不同的前提共存,而关于这些前提则存在着合理的分歧。

合理的政治行动者与认知的退让

这能够弄清楚何种能力是那些将能够参与以文明方式进行的争端解决的合理的政治行动者必须具备的。这种争端的解决不时地要求将有争议的问题从议程中取消。重叠共识有时是可能的最好的共识。合理的政治行动者必须具备何种能力,取决于他们必须达成和尊重何种解决方式。解决方式的特性确定了所要求的能力的特性。我们可以把这看作一个解释的问题:必须将哪些能力赋予行动者,使其能够达成并遵循:(1)一种以妥协为基础的暂时协议;(2)受束共识;或者(3)一种重叠的一致?这样我们就能对那些因素,那些足以解释某种特定的解决方式能够形成并得到尊重的因素,有一个总的了解。

1. 为解释政治行动者如何能达成并遵循一种暂时协议(这种协议的稳定是因为可变的利益和力量平衡),设想他们能进行哈贝马斯意义上的策略性的思考和行动就足够了(1981, Vol. 1)。他们必须知道并能权衡他们自己的利益,并根据自己有关情境的信息推进其利益。他们必须知道其他人的利益,必须知道如何[在 Elster(1979)意义上的]为了今后能进两步,今天要退一步。一方的妥协,常常是以隐忍一时、相期更多为基础的。各方的妥协,则是以在可变的权力

平衡之下对利益的相互调节为基础的，在这里利益和权力平衡的合法性没有成为问题。只要相对的权力平衡是稳定的，并且利益没有改变，一个妥协就是值得尊重的。

2. 要解释政治行动者如何能达成并尊重受束共识，仅仅把策略能力归于他们是不够的。这种共识以论辩为基础，它之所以得到显见的尊重，是因其对所有人都是同一而可信的论证。在论辩中不同的利益不仅仅被调节得彼此适应。如果要以受束共识作为结论，就必须提出关于每个行动者的利益的合法性问题。²⁸ 如果行动者不能相互期望他们所追求的利益是能以论辩的合理方式证明为合法的，那么，只要相对的力量平衡改变了，他们就没有显见的理由去尊重彼此的利益。必须具备的能力的一部分是遵守哈贝马斯意义上的论辩规则的能力。行动者必须有能力、有意愿放弃论据表明是错误的观点，接受论据表明是最好的观点，如此等等。他们必须能施行进行特伦诺伊所谓的“认知行动”（cognitive actions）。²⁹ 为解释受束共识如何能形成，如何能超越力量平衡的变化而被尊重，我们需要这些假设。

3. 为解释政治行动者如何能达成并尊重一个重叠共识，我们还必须赋予他们另一种能力，它既非策略性的，也非论辩性的，而是对判断之负担的承认。致力于达成妥协或受束共识的行动者是不必知道这些负担的。但试图达成重叠共识的行动者必须知道它们，其理由有二。首先，如果没有理由认为受束共识是不可见的，就没有显见的理由放弃寻求这种共识。其次，这种共识超越利益和力量平衡之变化的稳定性，依赖于行动者有显见的理由去遵循它。只有他们自己能把剩余分歧看作是合理的，他们才有这种理由。而对合理分歧与不合理分歧的区分，则依赖于对判断之负担的承认。

这不意味着合理的行动者不应具备策略性能力、战术性能力和论辩性能力。但是，要弄清楚人们是如何能将不同的争端解决方式视作合理的，我们就必须通过诉诸这些解决方式的具体特征来区分不同的必备能力。重叠共识有着之所以区分于暂时协议和受束共识

的特征。理性的政治行动者有时可以视重叠共识为现有的最好的共识,这一要求看来是有说服力的。这种行动者因此就必须在某些情景中能满足于亚于受束共识的东西,即使这意味着他们必须放弃行使哈贝马斯的规则所赋予他们的权利。理性的政治行动者是作了认知上的退让的,是仅仅适度地取向于共识的。³⁰如果我们不思考认知能力和语言能力与一种狭义的政治能力之间的联系,我们就不能懂得什么是理性的政治行动者(假设他对于政治争端的解决有了一种分化了的观点)。

认识上的退让意味着对判断之负担的承认。对于论辩能有什么结果,即使在理想条件下的论辩能有什么结果,我们也作了退让:即使行动者们合理地思考和行动,根深蒂固的分歧仍会产生并持续。一个在认知方面作了退让的行动者承认拥有不同的解决争端机制是重要的,这些机制不预设争端总是能通过受束共识来解决的。为什么这是一种语义能力和认知能力,想一想其反面就清楚了,那就是认知原本主义,它意味着缺乏对判断之负担的承认。一个宗教原本主义者就是这种意义上的原本主义者;一个传统的马列主义者也是如此。他们公开地相信一种唯一的真理,并相信他们知道这种真理。但这还不是这种原本主义的决定性特征。认知原本主义者不明白事实可能是复杂和相互冲突的,概念可能是模糊的和难以澄清的,以及经验是能影响评价的。认知原本主义者的类包括所有这样的人,他们相信自己是合理地思考和行动的,并且除了假定与其他意见不一的人是在不合理地思考和行动之外,就不能对分歧作其他的解释。即使他们不公开地相信只有他们知道那个唯一的真理,他们在实践中也因缺乏“合理分歧”的概念而导致同样结果。他们解释分歧的方式抹杀了执异议者以合理方式思考和行动的能力。乙不同意甲,对于甲来说就变成并象征着乙以不合理方式思考和行动。

承认判断的负担并不意味着不应该试图通过论证来解决争端。一个合理的政治行动者不是一个策略行动者,而是适度地取向于共

识的行动者,也就是说,出于认知上的和语义上的理由,他不对能以这种方式取得的结果抱太多幻想。认知上的退让能防止这种幻想,因为判断的负担让我们对依靠受束共识解决争端有多大的可能性了解了一些。像罗尔斯所说的那样,一个合理的政治行动者对于在基本的政治问题和道德问题上碰到“实质性的甚至是难于消除的分歧”是有准备的。对于很可能碰到的关于“至关重大问题”的根深蒂固的合理分歧没有准备,是不合理的。一个理性的政治行动者承认这种分歧是民主社会中公共文化的正常状态:“讨厌这一事实就是讨厌人性,因为它就是讨厌那些在自由建制下得到发展的许多并非不合理的人性表达。”(Rawls,1989,239)合理的行动者参与讨论并认为其他行动者是有“某种诚意”的。在罗尔斯为辩论和商谈所制定的指导原则中,他说:“我们真的不应该相互指责对方受个人的或集团的利益,偏见或偏好支配,指责对方犯了诸如意识形态的蒙蔽和异想天开等根深蒂固的错误。这种指责引起憎恨和敌意,堵塞了通往合理共识之路。动不动就在没有强有力依据的情况下提出这种指责,完全是不合理的,并常常是一种思想宣战。”(Rawls,1989,238)承认判断的负担是避免这种无理指责的条件,因为它是具备“合理分歧”概念的条件。缺乏“合理分歧”概念的行动者总是引用意味着思想宣战的那些原因。

“回避的机制”的规范性地位

很多机制可以用来回避关于有争议问题的讨论:以一种特定方式解释一个问题(并避免讨论更有争议的解释);不作决议,限制问题的范围,给议程以某种导向,避免某些讨论的再度展开,等等。³¹ 这些“回避机制”事实上把有争议问题从议题中取消了。³² 这一类机制必须是使用回避的方法的行动者们都可以使用的手段。它们是在分歧严重的行动者们达成一种重叠的共识的时候被运用的。它们使某些问

题免于某种争议。“免于”意味着它们不可能是策略性计算的对象。因此,达成重叠的共识,就是使问题免于争议、计算和策略性操纵。并非所有的行动者都能视这种机制为合理的。仅仅那些承认判断的负担的行动者能这样做,因为仅仅他们能有一种(合理分歧)的概念,这个概念给予他们以显见的理由以满足于亚于受束共识的东西。但是这些机制的规范性地位仍不清楚,至少出于两点理由:

1. 这些机制有可能被误用。将一种议题从政治议程中取消,可能是试图压制一种对这个问题的合法讨论。即使是行动者自己决定暂不行使他们所拥有的权利的,假如要满足争端的文明解决的条件和哈见马斯的规则的话,这些机制面对强力和操纵力量也仍然是太脆弱了。回避讨论可能是一把双刃剑。

2. 如果进行比较的唯一基础是这样一种观念——只有建立在理想条件的基础上的解决方式才是正当的,或可以设想能在理想条件下达成受束共识的解决方式才是正当的,那么这些机制就显得不那么棒了,相比于最好的它们只是次好的。我不准备讨论第一点理由,因为它会占用太多的篇幅。³³但我将在较大程度上弱化第二点理由的力量。

如果判断的负担即使在理想的论辩条件下也不可避免,那么承认这些负担的合理政治行动者就不能仅仅以论辩的可能结果作为政治合法性(political legitimacy)的基础。想象中的论辩结果,即使是在理想条件下的论辩结果,不可能起到政治合法性的唯一理想的作用,而这可以用回避机制来加以防止。认为与受束共识相比,通过这些机制达成的重叠的共识不尽如人意,这种看法并非总是合理的。从规范的角度来说,要有理由把这些机制看作是不完善的,只有当我们有理由认为,受束共识或者在现有条件下就是可以想象的和有可能实现的,或者在较理想的,尽管此时此地尚未实现的条件下受束共识是可以想象和有可能实现的。在这种情况下我们可以认为这些机制是不完善的:资源的限制,决断的必要性等等迫使我们在达成受束

共识之前作出决定，因此，我们必须在实践中接受多种这样的分歧，它们是可以避免对某些有争议问题的讨论而中立化的。

但是承认判断的负担使我们不得不承认，很多分歧并不是由我们常常必须在达成受束共识之前做出决定这个事实所引起的。因此，如果我们要达成有关道德互动和政治互动的基本的处事规则的共识，某些政治讨论可能是无意义的，或许是破坏性的。承认判断的负担也表明，一种关于政治合法性和道德合法性的理想，如果仅仅是建立在有关尽其可能地合理地思考和行动着的行动者们将同意的东西的观念之上的，那么为这种理想作辩护充其量也是困难的。判断的负担预示了，至少对某些论题而言，哪怕在理想条件之下，分歧也比受束共识更有实现的可能。

判断之负担的承认：一个学习过程

行动者是如何成为认知上作了退让的人的？我们可以设想一个至少包含了四个步骤的过程，这个过程描述了通向一种温和的怀疑论的道路。³⁴它是原则性的，因为它通过诉诸受束共识的不可避免的限度得到论证的，同时又是温和的，因为它并未否认有可能获得知识，或有可能（至少在某些时候）达成受束共识。³⁵经历了这个过程（以及其他过程）的行动者能重构它的各个步骤，以使这些步骤按论辩的顺序而不仅仅是按时间顺序步步展开。

1. 第一个步骤是这样的经验：我们认为有效的论证，并非总是能使他人信服。这种经验我们大多数人都有。这是认知上退让的必要准备步骤，但仅仅这一步还不够。甲认为有效的论证却不能使乙信服，这个事实至少可以以三种方式解释。

(a) 这个论证客观上很糟糕，或比甲所认为的要差（甲高估了他自己的洞察力）。

(b) 乙没有尽其所能地合理地推理和行动（乙缺乏洞察力，或犯

了使得他不能认识甲的论证的力量的错误)。

(c)以在理想条件下限制受束共识的那些原因(判断的负担)解释分歧。³⁶

如果我们不考虑第一种解释(我们假设它不被使用),那么程序中的第一步骤与(a)和(b)都不矛盾。乙不接受甲的论证这一事实可能或者是出于乙的思考和行为不合理,或者是出于判断的负担。所以,作为为认知退让所作的准备,这一步还不充分。出于(b)的退让针对的是人及其弱点。认知的退让不是向人性弱点的退让,而是向可能的论辩结果(即使是在理想条件下)的退让。在人性弱点面前止步不前的退让无法构成一个“合理分歧”的概念,因为它并不是以承认受束共识的限度为基础的。

2. 当甲承认他自己的论证不能使人信服的原因并非总是在于乙如何思考和行动时,第二步就达到了。采取了这一步骤之后,甲就不能仅仅用乙如何思考和行动来解释所有的分歧。甲如果那时没有其他种类的解释,这种分歧对于他来说就成了不可解释的。

3. 当甲能将这样一些原因组织起来,它们能解释那些即使乙尽其所能地合理思考和行动时也仍然产生并持续的分歧时,第三步就达到了。通过这一步,退让成为认知性的,或成为一种承认判断之负担的表达。甲的论证不能使乙信服这一事实能被归因于那些即使在理想论辩条件下也仍起作用的原因。当甲承认这些原因并能用它们解释分歧时,甲就成了作出了认知的退让的行动者。当甲承认判断的负担时,他仍然能相信他自己的论证是有效的,但他也会明白判断的负担影响了他自己的观点,正如它影响了其他人的观点。³⁷他将再也无法认为他自己的观点免于这种负担。他必须理解判断的负担是一些不仅与单个行动者相关,而且在讨论的共同体中起作用的因素。

4. 这为第四步作了准备,也就是:行动者学会彼此承认对方有能力承认判断的负担。当甲发现他并不是唯一经历了这一过程的人,第四步也就实现了。这样,我们可以谈论认知的一政治的学习过

程，在这个过程中甲承认认识论与政治之间的基本联系，并知道其他行动者也承认这些因素。这样我们得到的是一个由作了认知退让的行动者组成的社会。他们共同拥有一些用来解决争端的机制可供运用，这些机制是没有作出认知退让的行动者们所不能获得的。

以这种方式理解通向认知退让的道路是与我“合理的分歧”（它是即使行动者在论辩中尽其所能地合理思考和行动时也产生的、持续的）的定义相统一的。这种分歧是不能用人性弱点，或其他暗示或预设行动者不合理思考和行动的原因来解释的。它必须通过诉诸判断的负担来解释。这个过程本身是合理的。经历过它的行动者能通过表明它们如何在论辩中步步相续而对它加以重构。行动者群体也能以这种方式重构它。他们采取了第四步之后，他们能将这个过程视作论证该步骤之合理性的一系列好的论证。这个过程可能是不可逆转的：作了退让的行动者几乎不可能以一种合理的方式回复到认知原本主义去。

重叠的共识也许仅仅在一个主要由作了认知退让的行动者组成的社会中才是稳定的，有规范约束力的。这种共识也许有时是由于其他因素而强行产生的，如果并非所有行动者都作了认知上的退让的话，但在一个没有行动者经历过这种过程的群体中，它几乎是不可能具有约束力的。它的规范性力量依赖于行动者拥有一个“合理的分歧”的概念，这个概念是由认知上的退让所导致的。因此，认知上的退让是政治乐观主义的一个条件。

注释：

1 本文用挪威文发表在 Eriksen(ed.) (1994)。感谢 Oddvar Eriksen、Nils Gilje、Gunnar Skirbekk 和 Jon Hellesnes 所作的评论。

2 这并非对合理分歧的唯一可能的看法。我用它来考察一种

产生于政治行动者们互相尊重他们之间分歧时的政治秩序的某些特征。

3 在受束共识中,参与者们是出于同样理由接受一个结论的。在重叠共识中,他们所有的理由是不同的。受束共识相当于 Habermas(1992)第 411 页上所说的“argumentativ herbeigefuehrte Einverstaendnis”。

4 我们可以对其中一些规则表示怀疑。2.1 对于科学讨论和哲学讨论来说似乎太强了一些,在这些讨论中,重要的往往是批评这样一些假说,对这些假说,它们的提出者也不一定是相信的。假如正如 Kuhn 和 Feyerabend 所说的那样,某种程度的独断论对于知识之增长是起积极作用的,3.2(a)对于科学讨论来说可能也太强了。我不考虑这些反对意见。我只想说,把对于这些规则的系统的违背等同于论辩中的不合理思考和行为,大体上是恰当的。

5 在这些情况下,因果性解释和合理性解释不一定是相容的。被解释项是分歧为何出现并持续,也就是说,是论辩的结果。假如分歧能用参与者们没有尽其所能地合理地思考和行动来解释,那么,对于论辩结果的因果性解释,和对于参与者在论辩过程中的行为的合理性解释,就是不相容的。在这种情况下,他们的思考和行为就无法给予足够合理的解释。但是,如果分歧可以通过诉诸一些起作用的原因而得到解释,尽管参与者是尽其可能地思考和行为的,那么就不存在不相容。在这种情况下,我们在解释分歧时所诉诸的原因,是与参与者们的思考和行为可以作合理解释这个事实相容的。分歧因而是合理的,如果它可以按这样的方式作因果的解释的话,即对它的因果解释同对于论辩过程中参与者思考和行为的合理解释并非是不相容的。

6 Rawls (1985), (1987), (1988), (1989), (1993)。

7 亦请参见 Rawls (1989),在那里同样一些因素被称为“理性的负担”(the burdens of reason)。就我所知,他只是变换了术语。

Rawls 较早就对此有所了解了。参见 Rawls, (1976), (1986), 尤其是关于“公平程序”的讨论。但并不像后来那么系统地讨论。

8 第一点是他本人提到的,第二点可以从他的文本中读出来。

9 这样一个假定是在 Mill (1975) 第 55 页中找到的。

10 Rawls 把这些因素称为因果性的:“合理分歧的观念包含一个对合理的人们之间的分歧的根源或原因的说明”, Rawls (1993), 第 55 页。这个观点之有说服力,是基于以下理由:(1)对这些因素行动者没有完全的控制,关于它们的知识还不足以摆脱这些因素;(2)它们有可能影响论辩的结果;(3)它们的结果独立于行动者们是否以合理的方式思考和行动。

11 是什么情况造成了这种困难,对此问题的有价值的讨论参见 Kuhn (1997), 第 293—319 页; Barnes (1984), 第 185—208 页; Waismann (1978), 第 35—60 页; Blumer (1986), 第 140—52 页。

12 对 Habermas 在 (1992b) 第 411 页上对论辩共识的理解——这样的共识的基础是对所有参与者来说同样令人信服的理由,这大概提出了最严重的困难。Habermas 的观点预设了行动者们都具有同质的生活经历。如果不做这个预设,难以看出说不同的行动者会被具有同样说服力的同样的理由所说服,会是什么意思。但 Habermas 意义上的商谈是在实际的行动者之间展开的,他们很难说具有同质的生活经历。

13 当然,我们可以更确切地定义这些术语,并制定用来评价某些规范问题的更清晰的标准。但很难想象有什么规范可以导致对判断之负担的总体澄清。

14 Habermas 在 (1991) 第 207 页上似乎没有理解,一个承认判断之负担的行动者原则上是不相信在一个不确定的未来达成共识的悬而未决的可能性的。诚然,参与重叠共识的一个行动者并不放弃他自己的观点是有效的这个信念[参见 Cohn (1993) 第 282 页]。但是,一个承认判断之负担的行动者会把有效性理解为人们可以按理

想论辩条件下受束的方式给予同意的东西,这是不合理的。

15 是否可能有理由去压制显见地值得论辩性尊重的分歧?或者,这样的分歧是否始终是值得政治性尊重的?

16 可能有其他一些条件,使得提到的四点可以搞得更精确一些。但是就我的目的来说,目前这样就够了。

17 参见 Holmes(1988)第 24 页:“别的不说,冲突解决常常预设冲突回避”。有些时候其他价值可以压过真理价值。战争期间,或在恐怖条件下,有选择的说谎可能是维持文明的人类互动的一个条件,就比如 Constant 意识到的那样(Gilje 1990)。我们经常把真理价值同其他价值进行比较。有关这个观点的更一般讨论,参见 Nagel(1987)第 227—228 页。关于一个批判性的分析,参见 Raz(1990)。

18 关于善意原则和疑心解释学,参见 Gilje & Grimen(1993),第 194—203 页;Skjervheim(1992),第 25—31 页;Hellesnes(1988),第 170—174 页。

19 我对“原本主义者”的概念的用法大致相当于 Cohen(1993)第 286 页上所说的“理性主义的原本主义者”,这种人“否认合理多元主义”。他们区别于非理性主义的原本主义者,后者“承认理性的有限能力,但是否认理性在授予权力方面具有支配地位。”

20 这个方法与皮浪主义怀疑论中关于中止判断的观念有一些共同特征[Naess(1968a)]。它也与 Constant 关于有争议问题必须加以中立化和非政治化的观点有一些共同特征:“因此一个立宪思想家必须设法在许多彼此竞争的实质性观点面前保持中立。这并不是说哲学争论和道德争论是不重要的。它只意味着这些争论是没有一个政治解决的。为解决政治争论而举止像一位英雄式的‘伦理思想家’,或者设法确定所有公民的幸福包括哪些内容,大概是不会成功的。”[Gilje(1990),第 222 页。由笔者从挪威文译成英文。]

21 关于在“gag rules”(禁止言论或出版自由的规则)名义之下提出的这些问题的精彩讨论,可以在 Holmes(1988)中找到。

22 真值暴虐之产生,是因为政治行动者(1)在判断之负担提供足够理由认为受束共识的实现的可能性不大的情境之下;(2)坚持用受束共识来解决包含着不相容观点的那些分歧;这导致(3)关于有效性的“大”问题压倒可以在较低层次得到合理解决的“小”问题。之所以出现困难,是因为行动者们不承认(2),从而无法把回避的方法看作是合理的。这是回避那种可能因缺少这种洞见而产生的真值暴虐的一个条件。

23 Holmes (1988) 中的讨论,比方说,指出了这一点。

24 Rawls 对于这种共识的逻辑基础并不清楚。但可以合乎情理地对它作如下诠释:如果结论以以下方式之一得出来,就有可能得到这种共识:(a)结论或者是从所有前提推论出来的;或者(b)是在较弱的意义上从所有前提出发加以辩护;或者(c)可以从有些前提推论出来并且在较弱的意义上从一些前提出发加以辩护;或者(d)是同所有前提相容的,但无法在较弱的意义上从其中任何一个推论出来或加以辩护。(d)是最低条件:一个拥有同结论不相容的前提的行动者,是不能加入这种共识的。

25 这是 Rawls 本人的例子。

26 参见 Homes (1988) 第 19 页:“通过在敏感问题上闭紧嘴巴,我们可以确保那些否则的话便不可企及的合作形式和伙伴形式。”

27 回避的方法是一种自我克制的方法:“一个个人或团体可以用威胁或收买来塞住另一个个人或团体的嘴巴。但个人和团体也可以塞住自己的嘴巴。自我否认的要求是完全可能的。”[Holmes (1988) 第 22 页]

28 对每个行动者的利益,我们必须提出次阶问题。参见 Frankfurt (1988), 第 2 章;Taylor (1985a), Hollis (1987), 第 6 章。

29 我们可以认为掌握 Tranøy (1988) 第 8 章上所说的一般的科学规范是一个行动者的论辩能力的核心部分。一个有论辩能力的

行动者必须能够施行由这些规范支配和合法化的那种认知行动。

30 Raz (1990) 在批评 Rawls 和 Nagel 的时候谈到“认知上的节制”。但这个表达有一些不幸的含义。Raz 的批评的一个弱点是他没有面对由判断之负担所提出的困难。

31 Holmes (1988) 提出了许多很好的例子。

32 在何种程度上可以进行讨论, 参见 Gutmann & Thompson (1990)。这篇文章之所以重要, 是因为它讨论了用于处理那些无法从政治议程中取消的有争议问题的“容纳原则”。

33 欲了解一基本性的讨论, 参见 Holmes (1988)。

34 在这点上我同 Rawls 分道扬镳。Rawls 认为称为合理的(它包括对判断之负担的承认)并不是“一个认识论的观念(尽管它有认识论的成分)[Rawls (1993) 第 62 页]。我比 Rawls 更强调认知的方面。他还认为判断的负担不包含任何种类的怀疑主义。那没错, 也就是说, 这些负担没有包括他提到的那些怀疑主义。但他没有提到所有种类的怀疑主义。也请参见 Gutmann & Thompson (1990) 第 126 页, 根据他对 Rawls 的理解, Rawls 的论证似乎属于“对宗教宽容的那种熟悉的, 现代的论证”, 这种形式的论证“假定了一种对于宗教信念的怀疑主义态度”。这个说法, 我认为是不正确的。作为例子可参见 Rawls (1987), 第 12—13 页。

35 这在另一种意义上也是温和的。因为它是通过诉诸判断之负担而得到捍卫的, 它就不是那种从命题是可以证伪的这个事实概括出我们永远也不可能有知识的结论的那种怀疑论。认知上的退让是对于理想论辩条件之下有关有效性认定的受束共识的可能性的温和的怀疑论, 而不是那种关于知识之获取的怀疑论。它也不是道德的怀疑论。当且仅当凡在道德上有效的等于尽其可能合理地思考和行为的行动者能够同意的东西, 它才包括道德的怀疑论。只有根据这样一种关于道德有效性的共识理论, 认知上的退让才包括道德的怀疑论。但即使那样, 也是一种温和的怀疑论, 因为一个认知上作了

退让的行动者并不否认有可能就基本道德问题达成受束共识。他只是说我们不应该对出现这种共识抱太大希望。

36 这里(b)和(c)之间的区别也就是我在可以解释分歧为何出现和持续的两种因果因素之间的区分。

37 Rawls (1993) 第 60 页：“判断之负担的明显后果是合理的人们并不都确认同一种全方位学说。不仅如此，他们还承认所有人，包括他们自己，都承受这些负担……”

情境语用学与普遍语用学

——实践学的语用学与先验语用学的相互批判

奎纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk)

一般而言,语用学也就是行动论。语言学类型的语用学所涉及的是言语活动(speech acts)——而在那种哲学取向的语言学类型的语用学中(与经验取向的语用学相反),关键的则是所用之语言和语言之使用者之间的所谓内在关系,亦即对言语活动的概念上的必要条件或构成性条件的分析。不过,言语活动的这些语用学必要条件可以是或多或少得到清楚地表达的,也可以是或多或少在该活动自身中隐含着的、默会地包含着的。这种哲学语用学,就其语言观而论,既可以设想成是比较依赖于情境的,也可以设想成是比较独立于情境的;就其内在于言语活动的有效性认定(validity claim)而言,既可以设想成比较特殊主义的,也可以设想成比较普遍主义的。

本文拟讨论以下两种哲学语用学:一种是维特根斯坦式的实践学(praxeology),一种是阿佩尔式的和哈贝马斯式的普遍语用学;前者是相当情境主义的和特殊主义的,而后者就其语言观和内含的有效性认定而言则主要是普遍主义的。在讨论这两种语用学的过程

中，我将集中讨论（以对例子的分析为基础的）情境语用学的方法论和（以自我反思和一种现代性理论为基础的）普遍语用学的方法论各自相对的长处和弱点。

关于普遍语用学立场的主要参考资料是广为人知的（参见卡尔—奥托·阿佩尔关于普遍语用学或先验语用学的著作和哈贝马斯关于普遍语用学或形式语用学的著作）。关于实践学的路向，我主要指的是斯堪的纳维亚的维特根斯坦主义者如雅可布·梅里奥的著作。¹在进入对这两种语用哲学的讨论之前，对这种实践学作一番简要介绍也许是合适的。

实践学一词也许会令人想起波兰哲学家 T. 卡塔宾斯基（T. Katarbinski），他在其关于目的性行动之效率的理论中，用的正是这个术语。²但是我们对这个词的用法和卡塔宾斯基不同。我们所理解的实践学，是对在人类行动与它们的承担者之间，与它们在我们的日常世界中所指向的事物之间的相互交织的方式的概念分析和反思性讨论。所以，它与早期海德格尔和后期维特根斯坦的联系要比与 T. 卡塔宾斯基的联系更为明显。

强调行动对于被动的知觉和纯粹的认知的在先性，如此理解的实践学是和从经典的实用主义到新马克思主义的实践哲学这股持续的现代潮流相适应的。从这种实践学的观点看，实践的在先性可以简要地阐明如下：（1）人类的洞见主要处于行动之中。（2）要清楚地表达这种洞见需要详尽地阐述所描述的有关行动的例子。因此，这种实践学的特点在于某种关于方法的共识：与那些把工具性行动和策略性行动作为范例的理论家们（其中包括最近那些研究决策理论和游戏理论的合理行动论者）所主张的相反，并非所有的行动都是能还原为目的性行动（*zweckrationales Handeln*）的。行动的种类有各种各样，当然也是彼此关联，彼此重叠的，从日常生活中的审美反应到科学研究，从日常琐事和仪式到讨论和创造性活动。对例子进行深入细致的反思，是实现阐明和提升内在于这些不同种类的行动中

的洞见这一目标的最好途径。这样,这种共同的实践学方法的基础就在于坚持对例子的仔细使用,求助于细节描述和思想实验。

实践学之批判

我将同情地、尽管也是批判地讨论这种实践学或情境语用学的优点和缺点;我将通过直接进入一个典型的实践学例子来展开我的讨论:³

一个铁匠用锤和砧来打制马蹄铁。当他这样做的时候,他很可能正在想一些遥远的事情或抽象的问题,他可能知道很多其他的事情。但为了做好手头的工作,有些事情是他必须知道的。他必须知道怎样恰如其分地抡锤。他必须知道如何开始,何时结束。对这一切他不必明确地知道,但必须隐含地知道。他必须以他工作中内含着的概念来了解这个动作,连同其为具体情境所特有的把握和眼光。但是他没有必要知道铁的化学公式以及诸如此类的东西。⁴

换言之,有一些洞见是行动者必须拥有的,因为它们对他的行动是构成性的:“行动者知道他为了做他所做的事情而必须知道的东西。”这便是实践学命题。我们也可以说:行和知是一件事。或者用一种更好的表述:在行动和知识之间有一些必要的也是构成性的相互关系。

作为一种哲学语用学,实践学旨在阐明这些内在于行动的前提。它旨在对构成行动的洞见和能力的预设进行分析。这是通过对例子——比如上述抡锤的铁匠一例——的细致分析来达到的。

在此过程中,我们既预设了行动者的内在于行动的洞见对于正在描述和分析的实践学家来说是可以通达的,也预设了实践学家的精细描述对于那实际的活动是适宜的。

这样,通过他们的工作,实践学家试图表明,语言和实在之间的释义学关联这个经典问题,可以通过对具体的日常行动的例子进行

细致分析，能够得到最好的阐释。实践学家并不因此而否认，这些例子是经过选择的和借助语言而构成的，也就是说，例子从来就不是原始的事实，而总是“预先雕成的”。因为任何一种对前提的实践学分析，都是对例子——它们是以一种特别的方式用语言形成的——精心选择，所以，我们遇到了关于建构者和被建构者之间内在关系的那些著名问题，这里最有意思的是实践学家们在具体分析中精心阐述这些问题的方式。

在深入讨论这个问题之前，我将对这种实践学的语用学和普遍语用学的关系，简单作一些一般性的评述：

(1)和普遍语用学一样，这种实践学是反还原论的。在某种意义上，它比阿佩尔和哈贝马斯的普遍语用学更是反还原论的，因为这种指向例子的实践学倾向于多元主义的情境主义（而且，比方说，认为工具行动和交往行动，理解和说明的二分法是过于粗陋的）。

(2)和普遍语用学一样，这种实践学是反唯我论的。其部分原因是它预设了他人行动及其内含的洞见和能力的可理解性，还有一部分原因是它倾向于接受维特根斯坦反对私人语言的论证中提供的一些理由。

(3)和普遍语用学一样，这种实践学也是反怀疑论的——不过是根据其他的前提和在另一种意义上。对这种实践学来说，我们的处于具体情境中的行动内含有足够的洞见，这些洞见能通过个案研究得以阐明；通过反思性的“终极辩护”（*Letzbegründung*）来克服怀疑主义的哲学问题这一想法，对于实践学家来说，依然十分遥远。

持先验语用学观点的人批评实践学的情境主义，认为实践学的立场否定了情境之间的相互“翻译”的可能性，也就是说，这一立场隐含了一个相对主义和怀疑主义的问题，而这个问题只有用元语言游戏的普遍性才能解决。在我看来，实践学的立场中没有跨情境超越

或创新(trans-contextual transcendence or innovation)这个严重问题;答案存在于可以用实践学的方式作重构和描述的各种重新社会化的学习过程的敞开的可能性之中。⁵

内在于这种情境语用学的批判潜力产生于它的(常常是隐含的)反思辨命题,也就是说导源于它的多多少少直言不讳的情境主义语言观,根据这种语言观,任何一种不处于正在发生功能的行动情境中的语言用法都应被认为是不适当的甚至无意义的;在追求语言在特殊情境中的用法和作用的过程中,抽象的和不切实际的言辞是被批判地加以抵制的。但是,当这一反思辨命题被明确地作为一般性论点提出时,它就自我指涉地(self-referentially)不能自洽。如果以比较温和的方式来表述这个命题,诉诸我们关于抽象思辨之不幸的多重经验,这种不自洽确实是可以避免的。但这样一来,我们就得以一个一个案例证明所说的抽象思辨之不幸的本质和范围,而这是没有终结答案的问题。最后,对于这种以“功能性行动和情境”为基础的反思辨命题有这样一个一般性的反驳:和无所事事的思辨相比,一种行动之发挥功能的标准是什么;我们如何确定一个真正功能性的情境的边界。而且,我们不是——至少是时而如此——拥有一种论证性质的(以及哲学性质的)“真正发挥功能的行动和情境”吗?显然后一种建议似乎是有事实根据的。另外,它再一次把我们引向了对这种反理论的情境主义的自指性反驳,也就是说,它指出了这一情境主义主张的超情境的特征。

在我看来,这种例子取向的并且潜在地是情境主义的实践学有如下缺点:(1)缺乏反思;(2)例子的选择过于狭隘。

1. 哲学也是一种活动,参加这种活动的人们彼此谈话和倾听,阅读和写作,结果是论证和立场得到了重构、解释和更精确地表述,并就它们的相关性和论证力度加以评估。讨论和反思也都是能用实践学的方式加以描述的活动。

从这个角度我们可以谈论“哲学经验”:我们是通过学习而了解

（比方说）同柏拉图的理念论、休谟关于“是”和“应当”的区分、功利主义与康德主义伦理学的一般性争论有关的各种立场和论证的。对一些预设——比如亚里士多德就已提及的矛盾律或笛卡尔式的我思——之不可否定性的哲学经验，则是一些更具本质性的例子。对自指性论证的反思是一种典型的哲学活动，而熟悉这类标准例子是一种典型的哲学经验。

2. 实践学旨在揭示内在于例子的洞见。但是，作为情境主义者，实践学家在选择例子的过程中固执于某些情境而忽略了其他的情境。一般说来，他们从生活世界中选取例子，其中绝大部分来自比较过时的工作形式和生活形式，只有一小部分来自我们在现代社会实行的那种活动。但是，对实践学分析来说有意思的行动者不仅仅是工匠、农夫、家庭妇女和渔民。如果我们想更好地了解现代社会中的行动者的洞见和能力，我们还必须对技术专家和科学家的相互交织的活动和情境作出分析，因为现代性无疑是以科学化（*Wissenschaftlichung*）和建制分化为特征的。对于现代社会而言，具典型意义的是信息科学和产业工程，而不是驯鹿和铁匠，一句话，是机器人（*robots*）而不是手划船（*row-boats*）。而且，在这些实践学研究中，规范的成分的得出，一般总是通过对生活世界中老练眼光的分析，而不是来自国际冲突或意识形态冲突，或来自与文化的分化和“非中心化的”社会认同有关的规范性问题，一句话，不是来自我们在其中最强烈地需要一种超情境反思和解答的那些情境。

面对这一批评，传统的实践学家也许会提出反驳，他们会强调说，研究总得从简单的例子开始。就实践学方案的最初几步而言，这种反驳是完全正当的，但是它不能排除通过更为复杂的例子来推进实践学方案的必要性。

传统的实践学家也许会再次运用情境主义的论证方式说：“要提防不处于功能性活动之中的无所事事的言谈。”然而，这恰恰是我们上面所讨论的问题；在目前的讨论中，我想进一步指出（作为一个出

发点),一般来说,现代情境的特点不是“没有功能性活动和情境的概念”,恰恰相反,是“没有恰当概念的行动和情境”——一句话,我们现代活动的后果不仅超出了我们的政治控制和行政控制,而且,在很大程度上超出了我们的理智把握,因此也超出了我们的道德能力。总之,我们常常是所做的超过所意识到的,我们的行动——就其远程后果而言——要比我们所有的关于我们正在做的事情的大多数简单概念要复杂得多(最典型的例子是生态危机)。从这个观点看,情境主义的实践学,就其陈旧的例子选择而言,在我看来是相当具有意识形态的,也就是说,是遮人眼目的,于事无补的。

情境语用学的实践学家也许会进一步反驳说,我们应该作一个区分,对预设的哲学分析是一回事,对预设的社会学分析和政治学分析是另一回事。他所做的是前者而不是后者。我不否认这种区分的一般的可能性和相对的有用性;在有些情境中它很可能是富有成效的和恰当的。但是当实践学家不涉及具体情境而为这种区分作一般性的辩护时,在我看来,这种观点好像是一种自我指涉的疏忽大意。我甚至可以把批评表述得更为尖锐些:我们的实践学家是一个多元主义的情境主义者和反本质主义者;但他却撇开历史给予现代性的种种特征,力图去分析隐含在一些基本的简单行动中的洞见和能力,我认为,这就是他在使用哲学和社会学的区分时的潜在预设。如果确实是这样,那我们在此又遇到了一次自我指涉的矛盾:多元主义的情境语用学家原来其实是一个基本本体论者(Fundamentalontologie),⁶想要为人类行动寻找基本的非历史前提。从这个角度看,他对陈旧例子的狭隘选择就不难理解了。但所付的代价是:他的多元的情境主义立场和他对人类行动的超时间的和普遍的语用前提的本质主义探求活动相矛盾。

因为我不是一个反本质主义的情境主义者,所以我不否认这样一种实践学的基本本体论的可能性,正如我不否认一种普遍语用学的可能性一样。无论是就普遍的内在于行动的洞见而言(基本本体

论），还是就普遍的内在于言语活动的能力和有效性认定而言（普遍语用学），一切都取决于各自范围内的各种论证。

然而，我们的实践学家也许仍然不称心，他想用进一步的论据来捍卫他的情境主义。他会说，这完全取决于作为基础的语言观。我们不能用一种语义学的观点来使语言具体化、实体化。从根本上说，语言的特征在于它的使用、实践。（他现在所说的主要不应当被看作一种主张，而应当被视为一种可以通过对例子的阐述而得以显示的实践学的洞见。它可以通过例子而显示，而不能作为一种普遍的主张而得到证明和陈述。）

在这个阶段，我们的实践学家也许会为以下两个观点进行辩护：实践之于原则的在先性(a)，具体例子之于商谈和历史的在先性(b)。

(a) 我们的实践学家会从在各种学习和规则的应用的具体情景中的实践和默会知识的在先性的论证出发，试图阐明实践之于规则和原则的普遍的在先性：通过运用例子，他试图表明，在不同情境下区分相等和不相等的能力的获得依赖于与不同情境下的各种例子相联系的社会化过程和训练过程，而这种语用能力是应用规则的一个前提。（他也可能运用归谬论证：如果我们用规则 x 来决定规则 y 的正确应用，用规则 z 来决定规则 x 的正确应用，我们将陷入一种无穷的倒退。⁷因此，应用规则的前提是在实践基础上的关于如何应用规则的默会知识。）

就我来说，我把这作为一个出发点来接受，但不接受从它概括出来的命题。没有语用训练和默会知识的规则和原则是软弱无力的，如果这一点是正确的话，那么，同样正确的是，没有任何规则和原则的实践连启动都没有可能。“纯粹的”实践，作为有担保的正确标准（与“规则思想家”或“原则思想家”相对抗），是不存在的。⁸我们所拥有的，就是实践和原则（规则）之间的紧张关系，一种我们将只得永远承受，并且应一再设法理解阐明的紧张关系。

(b) 通过强调我们的语言使用中的“具体例子”，实践学家谈到

了情境性的言语活动的“本体论”基础,即作为实践学分析之预设的情境性事实(或者说,所构成的事态)。这个观点本身我并不反对。但是,这些具体的情境性“例子”并不是仅有的决定性因素。同样重要的是语言的主体间性,既指语言和运用语言进行的讨论的根植于历史的主体间性,也指言说和倾听的当下的主体间性。换言之,从被建构者和建构者之间基本的互动关系的前提出发,我认为这种对“具体例子”的执着是一种客观主义的残余物,也就是说,无论是我们共同的概念性历史(它当然超越给定的情境),还是我们的语用学视域(它可能超越给定的情境),都因此而被忽视了。

从正在进行的围绕情境语用学展开的讨论中提炼出来的上述要点,就目前来说已经足够,我只想补充一句,在我看来,情境语用学——尽管它有相反的证据——有缺乏反思和依赖于过分狭隘的例子选择的毛病。

一个例子

我将从我们现代社会中选取一个例子,以表明这样一个例子如何能用一种商谈的和反思的实践学来加以分析。当然,我这样做的意图不是要深入地展开这样一种分析,而是仅仅指出这样一种分析的结构。我所选的是关于能源供应的例子。⁹

在以前的社会里,人们用各种可燃物来取得能量,此外人们还使用人力和畜力,而且还学会了利用风力和水力。如今,能源供应的问题是以其他方式提出的。通常,它采取的形式是以每个人原则上都参与了的政治过程为中介的目标:“现在就使用廉价能源!”作为现代人,我们或比较直接或比较间接地参与了这种一般的和公共的事务。这类事业中包括许多因素,这些因素取决于当地的情况,比如木材、风力、瀑布、煤炭、石油、天然气、太阳光以及核能等可以利用的资源。在各种情况下,我们可以拼出不同的组合,不同的“捆扎”,它们各有

不同量的可利用资源，这些量是根据我们所追求的总量进行调整的。同时牵涉到提高能量开发的各种努力，包括节约能源的各种途径（比如通过绝缘）。所有这一切都是根据各种成本加以判断的。

在阐明和执行这些不同观点的过程中，牵涉不同种类的专家。但最终，基本的问题属于政治领域或公共领域，既作为需要在所有了解情况的公民中进行讨论的问题，又作为需要在政治—行政层面加以讨论和决定的问题。因此，在这一活动中，原则上我们都是合作的参与者。那么，在这些情况下，“我们知道为了做我们所做的事情而必须知道的东西”是否也是正确的呢？会不会倒是这种情况，即在这个分化的洞见和建制的层面上，这一实践学命题的地位相当于这样一个范导性理念：“竭尽全力追求对于理解你所参与的事情而言是必要的洞见和全面观点！”在某种程度上，即使在这些情况下，行动者也确实知道为了做他们所做的事情他们必须知道的东西。起码，对许多处于简化观点下的局部行动——比如为一个核电厂造一座建筑物——而言，这是正确的。但是，当牵涉像建造核电厂这样的复杂工程可能产生的全球后果和长期后果时，以及牵涉其他的解决方案的问题时，我们“真正在做”的是什麼，并不是一目了然的。这些问题需要进一步的科学分析和理论分析。

前现代社会中的人类行动也会产生意想不到的后果，比如个人的砍伐导致了森林的毁坏。如今，我们知道我们的行动是以科学和技术为“媒介”的，因此，它们可能会带来既深又广的远程消极后果。理论和技术可以说处在我们和世界之间，我们痛苦地意识到我们常常不知道我们到底在做什么。因此，关于我们的活动（和我们的情境）的限度的问题，是一个开放的问题。作为现代的行动者，把这样的问题作为主题提出并加以讨论，属于我们的本分。

为了实现我们的目标——“现在就使用廉价能源”——在我们现代社会，运用规范决策理论的方案初看起来似乎很方便：¹⁰以这个给定目标为基础，我们通过深入研究具有各种后果的各种不同可选

方案,来作出一种正确的和理性的决策。这种规范决策理论的要点不在于对我们实际的解决问题的各种努力之事实作经验研究,而是要澄清所谓理性的选择是什么意思。正因此我们讨论规范的决策理论(而不是经验的决策理论)。因此,根据规范决策理论而设想的这个例子的地位相当复杂;但我觉得在我们的讨论中使用这个例子很方便,而不对它在各种情境下的应用可能会如何可取、如何频繁展开分析。

这个理论的著名方案在于对各种不同后果的概率作细致分析,对它们的消极评估和积极评估进行量化。在以这种方式得出每种可选方案的概率和估值的数字乘积之后,再对这些乘积作总体的评估。根据这个理论,要合理地行动,我们现在应当选择那个相加乘积之和最大的(或最小的,如果数字是负数的话)可能性:为了以一种理性的方式实现“现在就使用廉价的能源”的目标,我们需要对各种可能性(各种“捆扎”)有一种总体的了解。在一个给定情境的背景之下,如果目标被认为是规范性的,则关于各种不同可选方案的问题就是一个科学任务,涉及(视情况而定的)各个种类的科学专长和学术专长,从技术到经济,从物理到化学。为了以理性的方式对与我们目标相关的不同可选方案作出判定,我们设法预测每个可选方案的不同后果。我们设法确定这些后果的概率,还要确定每种后果的正负价值。概率问题原则上是一个科学问题。而后果的正负价值的问题则是一个规范问题。

为了最大限度地把握远程后果,理想地说,我们需要一些常常超越地区界限和国家界限的建制框架(比如强制执行对空气、水、土地以及各种非再生性资源的长期集体产权的建制框架)。为了尽可能恰当地把握长期的后果,我们需要知道它们是什么,并将其纳入我们的计划之中(比如,要计入空气、水和土地污染的清污复原成本,以及通过对非再生性资源的消耗性使用而获得超额利润的成本)。

直接的行动者,即实践学意义上的执行者,是政治家和企业家。

但归根到底，行动者群体包括了全体选民，他们的行动是在选举当中，以及全体开明的公众，他们的行动是积极参与公众论坛中的自由和公开的讨论。因此，任何一群专家的最终结论，都必须相互协调，并使开明的参与投票的非专业人员能够理解。

为了更充分地了解一个人正在做的事情，需要不断努力去包容能够尽量确切描述特定情境和觉察所有主要后果的所有专业特长。在类似我们目前的例子中，仅仅一种专长，如核物理学，是不够的。在深入细致地研究这种例子时，我们意识到，我们需要不同类型的技术专长，加上经济的和法律的专长，以及不同形式的生态学专长。

一旦我们将这些不同形式的专长集中在一起，我们就碰到了解释学的问题。不同专长（学科）之间，专家和外行之间的解释学的“翻译”，需要一种多学科的敏感性，其中包括一种对各学科的概念预设和方法论预设的反思意识（因为正是通过这些预设，一门学科，一种有科学基础的专长，才能说自己能提出有效的洞见。）¹¹

当涉及这些复杂情况的各种风险因素时，自然科学的专长是必要的，却不是充分的。也需要对人的因素的洞见，这些因素可以是涉及无意行动的，也可以是涉及有意行动的，或者是建制化的，或者是个体性的（切尔诺贝利事件就表明了这一点）。因此，我们应当力求获取关于人类因素的洞见，这样，各种人的科学也是需要的。如果我们想尽量合理地做好我们的工作，这是必不可少的。

但这样一来，我们就面临着在不同的关于人的科学之间、在关于人的科学和各种自然科学之间“翻译”洞见这个严重的解释学问题。

在这种情况下，对一种关于不同学科（自己的学科和别人的学科）的概念预设和方法论预设的反思意识的要求，就变得十分迫切。之所以需要这种意识，是因为实践学行动者——无论他们是市场取向的公司，还是政治行动者——在作出决定之前，应当取得一种全面的理解。而且，许多关于人的科学所讨论的人的因素，就其可能的后果的预见值而言，是极为不确定的。¹²

因此,在我们的例子中,在现代社会中能源供应这个例子中,我们不能像规范的决策理论似乎蕴含的那样,停留在思想和行动中的目的合理性的领域之中。因为有必要在不同类型的专长之间进行“媒介”,一种解释学的和交往的合理性也是需要的。说到底,政治行动者们必须从社会的角度来评价这个方案,而这要求必须考虑其他的价值和目标。因此,有必要进行一种更大范围的论辩商讨。我们也许会认识到,存在着一些我们从开始时忽视了的严重的消极的后果。我们也许会认识到,存在着和其他价值和其他方案的冲突,而作为有责任心的公民,我们是必须考虑这些价值和方案的。因此,就有必要以一种批判的态度将自己和整个计划联系起来。因为有长期而远程的消极后果的可能性,就有必要进行一种将普遍的规范性因素也考虑在内的公开讨论。因此就需要一种普遍主义的高谈合理性。这里,我们可以说从内部超越了决策理论的相当策略化的框架,而指向一种商谈的和反思的合理性。简言之,由于这些内在的原因,决策理论的模式需要一种(黑格尔意义上的)“扬弃”。¹³

我对建立在从物物交换和手工业中选取例子的情境语用学的批评,不是说这些例子本身没有意义,而是说它们对现代社会来说是不充分的,这些略显过时的例子会给人一种关于现代社会的粗糙的和扭曲的观点。当然,这些都是十分复杂的问题,这里我只是勾画了一个论证的轮廓而已。但根本上说,我的观点是双重的:对于像能源供应这样的例子的实践学分析原则上是可行的;要进行这种分析,需要运用更为丰富的认知概念和社会概念,需要“扬弃”一种狭隘的实践学。借助于更丰富的认知概念来包容规范的有效性认定,借助于发展学概念来包容现代社会中社会建制分化的问题,这样就有可能把握从传统实践学的观点看不到的许多东西。因此,我冒昧主张“扬弃”(Aufheben)一种有相对主义色彩的情境语用学,而走向一种更具普遍主义色彩的语用学。

普遍语用学之批判

从现在起,我将改变论证方向,用一种情境语用学的观点来批判一种普遍语用学——也可以说与维特根斯坦为伍,而反对阿佩尔和哈贝马斯。

在某种程度上,我将只能假定阿佩尔和哈贝马斯的语用学立场是人所共知的,我甚至还只能相当简略地提出我的批判性论述。关于这些问题的详细讨论,请参看 Skirbekk(1993)。¹⁴

普遍语用学的一个核心观点认为,合理性内在地根植于我们的言语活动之中。合理性,也包括规范合理性,可以说是内在于社会实在之中的。¹⁵这一点使得交往行动成为可能,这种交往行动以互相承认的规范为基础,而这些规范,一旦出现怀疑和分歧,是原则上可以通过合理程序而解决的(它不仅仅虑及受无法达成合理共识的偏好和利益支配的目的性行动)。内含于我们言语活动中的这一理性内核,使得对基本的规范问题的主体间合理辩护(或兑现)成为可能,这种辩护不同于使用权力或压力,也不同于投票或妥协。从而,它也使得不同于技术发展和经济发展的合理化的生活世界的合理化成为可能。

如我们所知,哈贝马斯认为,在任何一种言语活动中,都有四种普遍的有效性认定,即真理性、正当性、可理解性和真诚性。¹⁶在实际的言语活动中,这些有效性认定多多少少是隐含的,但它们总是以这种或那种形式存在着。它们代表了心智健全的成年人的深层的语用能力:说话者认定或假定某事是真的,并认定或假定,如果他受到诘难,他将有能力给出足够好的理由来为他的认定作辩护(或作兑现)。如果他不这样做,那他就不是真正地在作这样的认定(或假定)。听话者被含蓄地要求来信任他,但是,如果有疑问和异议,他也可以要求给出理由。这使得用商谈的手段对问题作推理的解决成为可能,

在此过程中,除了更好的论证之外没有其他的限制。同样,一个说话者在以下情况下也至少隐含地作了规范性的认定,即他认为在一给定情境下言语活动得到了正确的表达,因此,如果受到诘难,他应该有能力给出足够好的理由来表明这确实如此。这可以又一次导向对这规范性的有效性认定的商谈性的辩护(兑现)。在这个意义上,在任何言语活动中,至少以一种隐含的形式内含了两种具有商谈的可辩护性(可兑现性)的有效性认定,即真理性认定和正当性认定。诚然,这并不是说所有这些有效性认定都是有效的。这也不是说,所有这些有效性认定是在这种意义上“可兑现的”,即似乎它们将导向一个会具有(出于同样理由的)共识的答案。¹⁷肯定有许多规范性问题通过商谈将暴露它们的“中立”(adiaphorous)的特征,也就是不同答案结果是同样合法的。这就是说,我们在这种情况下有一种程度合理的合法的多样性,因此有一个自由和宽忍的领域。¹⁸

除了这两种“商谈地可兑现的”有效性认定之外,哈贝马斯还引进了关于可信赖性,关于说话者的认真态度的一般性认定的概念,这种认定不能只通过讨论,而要通过和说话者共同生活才能“兑现”。哈贝马斯还谈及作为对话和商谈之前提的可理解性的认定,尽管——我认为——这是一个常常和真理性认定和正当性认定放在一起讨论的前提。¹⁹

这些认定包含大量问题。²⁰可以在情境主义者(如维特根斯坦主义者)²¹那里发现的一种思路是这样的,它要求提供具体的处于情境之中的例子:在什么意义上我们总是作出这四种有效性认定?在什么意义上这些有效性认定之间有截然明确的分界线?比如说,我们不是也有不适合于事实和规范的简单二分法的“建制性事实”吗?怎样看待讽刺和减弱了的或扭曲了的意识的事例呢?怎样看待欺骗和混淆、背叛和控制呢?

这些问题导致了关于普遍性和情境性的争论。捍卫普遍语用学的一种努力涉及辩护和应用之间的区分,前者是普遍的,后者则是限

于情境的。

在普遍语用学中，卡尔-奥托·阿佩尔强调施为性不自洽（performative inconsistency）的独特地位。他认为，自我指涉的推理揭示出一些基本的商谈前提是不可回避的，因为任何人要否定它们都蕴含了一个语用学矛盾。

在这个意义上，阿佩尔反对怀疑论者，即以某种方式明确地表达其怀疑论观点的哲学怀疑论者。

但我们总是能多多少少充分地或确切地表达我们自己，因此，在反思的（先验的）语用学中，也有一种解释学努力的余地。而这些自我反思的论证必须以一种在解释学上充分的形式表达给其他人，以便使他们信服。²²

合理的商谈之所以必要，恰恰因为我们作为人是有限的，即我们每一个人都需要从其他有限的人那里得到视角和更正，以便改进我们的观点。商谈，作为一种主体间的程序，它之所以必要恰恰因为我们是有限的和会犯错误的（全能的诸神不必进行理性地讨论以改进他们的观点）。在这种意义上，解释学作为一种追求更好的相互理解的努力，即使在我们的商谈中也是一种不可还原的因素。²³

在普遍语用学中，尤根·哈贝马斯从对具有超情境性质的内在于（理想状态下的）言语活动的有效性认定的分析出发，详尽阐述了一个合理性的概念。他还从交往行动理论、社会化理论、文化现代化理论、现代法律和民主理论中，进一步寻找对此语用学的理性概念的支持。

在这种意义上，哈贝马斯也同怀疑论者进行论战，反对那种对自己的怀疑论观点自己不明确提出有效性认定，但参与我们的日常生活（连同其中根植着的所有合理性认定）的怀疑论者。²⁴

为了堵住通往相对主义的道路，哈贝马斯固守辩护和应用的二分法，²⁵ 坚持前者的普遍性和后者的情境性，正如他固守（普遍的）正义和（情境化的）的价值的二分法一样。²⁶

在这里,我将通过讨论五个概念来表明我对某种普遍语用学的看法,这五个概念是:改进主义(meliorism)、否定者的优先性(the primacy of the negative)、逐级主义(gradualism)、例子的使用(the use of examples),以及实践的不可化约性(the irreducibility of practice)。²⁷

当我们把注意力集中于共识这个概念的时候,我们要重提这样的思想,即一种合理的共识的概念既不能视为有效性的必要条件,也不能视为它的充分条件。²⁸在这个意义上,合理的共识并不是为有效性提供标准的概念。关键的是把(合理)共识的概念和论辩的概念以及和“更好论证的强制性力量”的概念联系起来。在某种意义上我认为有足够理由把“最好论据”的概念当作一个不可或缺的范导性观念,认为它构成了对于合理性的终极责任。但是,我们的直接责任是“此时此地最好的论证”,尽管它原则上总是被认为能够而且应当经常一再地被批判地检验,以便加以改善或修改。在致力于批判好得不够的东西时,我们就是在向更好的东西靠近。因此,更好的论据是一种责任,它超越当下最好的论证,但并不被认为是终极的真理。²⁹这一具有合理基础的动态的三重责任——从当下最好的,到更好的,再到最好的——代表了一种改进主义的论辩式有效性辩护(argumentative validation)概念。

否定者的优先性从一开始就内在于这种改进主义之中:商谈的直接责任是避免更差的东西。我想,这种在先性也可以通过考察一些归谬论证(arguments from absurdity)的例子而得到令人信服地阐明:一旦违反了可理解性的某种前提(比如当出现范畴错误的时候),我们就会得到一个荒谬的结论,这种前提的构成性作用可以通过仔细考察它所属的情境而得到反思地阐明。通过这种否定的道路(via negativa),我们可以获得关于不同类型的前提的洞见。我认为,在普遍语用学中,关于语用学能力的一种深层语法的主张可以用这种方式得到富有成效地解释和论述。³⁰

逐级主义的概念是蕴含在改进主义的概念和否定者的优先性的概念中的：改善和避免更差的东西这种商谈性实践蕴含了一种有关论辩概念的逐级性。这种逐级的改进主义所展现的是一个可错论的过程。³¹

例子对于哲学的思考来说是富于成效的：不仅为了在教学法的意义上讲解已经提出的观点，而且为了试验我们的各种预设，因为，尽管有其概念构成，例子还是保持了一种相对的自主性。³²与例子的分析相关的思想实验不仅对于澄清一个观点是有用的，而且对于试验各种概念前提也是有用的；这就是运用归谬论证所能达到的。

语用学是不能还原为语义学的。可以说，仅仅从语义学的角度来解释言语活动，会对能力（competence）、实践（praxis）、默会知识（tacit knowledge）等方面视而不见。由此失落的，是所预设的能力。对于维特根斯坦主义者来说，这些预设意味着实践和默会的洞见的“顽固性”，对于语用学家来说，它们代表着使人能够从事活动的种种能力，对于先验语用学家来说，它们代表着一些以施为方式获得的各种不可否认的反思性洞见。³³

在我看来，通过包容更多的概念上的灵活性和内置性（embeddedness），上述观点意味着对普遍语用学的一种加强。作了这些修正之后，我倾向于接受普遍语用学的一些主要主张，包括建立在自我反思和“更好的论证”的语用学“力量”的基础上的一种普遍主义的合理性概念。³⁴

如果正义和价值之间的区别要从这个角度来维持的话，我们可以主张把正义的概念限制在构成商谈的规范（及其种种引申）之上，因而不包括更具实质性的对需要之诠释的问题。在这个意义上，我们能坚持形式的正义观，而不设法纳入这类解释的内容的问题，包括它们的可能的后果和副作用的问题，这类问题使一种可能的（合理）共识的观念变成一个令人难以置信的观念。³⁵对这个建议有人会反驳说，一个“形式的”正义概念的限制太大了：因为这样一来，我们最终

只剩下构成商谈的各种规范了,只剩下这样一种希望了——希望在出现有关更实质性的正义问题的争论的时候,可能会达成规范性的意见一致。因为有关正义的实质性问题总是牵涉某种特定的语言,我们永远也不能避免一种情境相对主义的成分;因此,在关于正义(或非正义)的实质问题上达成任何广泛的共识,是一种奢望。

从我的角度来看,对于这种反驳我可以答复如下:

(1) 构成商谈的各种规范的特殊的认知地位,是值得强调的。即使可以表明它们只具有有限的实践意义,仍然有必要揭示其规范上的不可或缺性(以及在此意义上的规范普遍性)。³⁶

(2) 有一些证据表明,从各种构成商谈的规范到某个商谈之内的规范问题这一层次,存在着一些规范性的引申。由于这个理由,在实质性规范问题的层次上,某种片面性和非理性主义得到了清除。这可不是微不足道的事情。³⁷

(3) 即使在关于正义的实质性问题我们期望任何广泛的合理的共识(作为唯一正确的答案),但这并不排除如下可能性,即对实质性正义问题的商谈的处理不仅是可行的,而且是可取的:一种商谈的程序有可能将有些立场和视角作为相对难以接受的立场和观点加以拒绝。³⁸一旦证明出现了同样事情作不同处理,或不同事情作同样处理的情况,一旦表明出现了概念视角上的相对的片面性或不平衡,一旦表明事实被忽视或结论被回避,这种“否定者的力量”就发生了作用。³⁹通过排除一些无法接受的答案,因而对某些立场的相对的非正义性取得一种共识,我们便作了某种对可能的立场的“清洗”。而对于那些没有达成共识的支持立场或反对立场,我们可以通过其他(以商谈方式达到的)程序,如投票或妥协,来合法地解决,我们也可以引向宽容(如果不要求作共同决定的话)。

(4) 重要的还有,要根据特定情境来强调和维护各种实际的(或多或少是“偶然”的)商谈的条件。这种商谈合理性条件包括一种“规范的政治文化概念”(比如适当分化的建制和作为社会化结果的成

熟)。⁴⁰在这方面,教育和公共争论,文化上的发展和多元的经验是一些关键的因素。这些因素能够而且应当加以保护和改进。⁴¹

在这种意义上,起作用的是一种改进主义的实践。即使没有商谈上的全体一致,也没有终极的答案,程度更高的正义和合理性也还是可以达到的。点点滴滴地排除非正义的情形,努力逐步提高参与者的整体能力,提高我们最终必须在其中作出决定的各种立场的质量,这一切本身就是追求正义过程中的重要成果。⁴²这项工作本身是错的。但在许多情况下它是起作用的,而对于我们的持续的努力来说,这种经验已经足够了。在实践中,问题不在于达到理想的状态,而在于避免不必要地更差。这就是我们所拥有的,而无论从理论上说还是从实践上说,这就够了。⁴³

下面我将围绕以下三个关键词来展开我对(阿佩尔和哈贝马斯式的)普遍语用学的实践学评论,它们是:i 例子的运用和图式的(误)用,ii 归谬论证,iii 商谈的概念。

(i) 为了向别人阐明我们自己已经理解的东西,举例子是很奏效的。这是在教学法的意义上运用例子。但例子也可用来获取洞见,以及用来试验被视为是洞见的东西。这是在哲学的意义上运用例子。以实践学为取向的情境语用学系统地展开这种以例子为基础的分析。这种工作之所以可行并富有成效,有两方面的理由:一方面,例子具有相对的自主性,另一方面,例子是主体间可获得的。

我们说例子产生阻抗,是指它并不“摄入”所有概念。即使例子常常是“预制的”,即它总是以这种或那种方式从概念上构成的,或者比较具体一些,或者比较一般一些,却仍然会有这样的奇怪事情:在面对我们的概念时,例子是相对地自主的。当我们考察某个范围内的全部例子,来检验在这些情况下我们的概念是否恰当时,我们可以学到一些东西。我们可以用一个例子来试验我们的概念,其办法是(以解释学的方式)使(被构成的)例子和(建构性的)概念在一起可以说相互“摩擦”。因此,我们可以谈论相对的自主性,相对于某个给定

的构成,但对于我们的概念来说仍然是自主的。⁴⁴

例子是可以和别人一起讨论的。它是别人也可以得到的。比起没有例子的纯粹概念分析来,它常常给我们提供一种更好的相互理解的基础。我们的概念,仅就其自身而言,是不如具体例子确定的。也许有人会说,这和例子在教学法上的功能有关:由于例子常常是熟悉从中提取例子的那个领域的人们的“共同财产”,因此,比起没有例子的概念,概念加例子会给我们提供更好的共同理解。在这种情况下,我们也许会试图从一种共同的实践和共同的语言中寻找支持:对处于情境中的例子的共同意识也许会因此而给我们提供一种背景,有了这种背景,我们就能对这些例子以及它们所支持或反对的概念作主体间的分析。

我想作几点补充。

我们的各种活动是以不同方式互相联系和互相区别的,同样,我们的以实践学为基础的概念多多少少是局域性地或全局性地起作用的,也就是说,它们所处的环境或者是较小范围的,或者是普遍范围的。比如,“知道”这个概念,在一个哲学讨论班上和在整个社会上起作用的方式就很不一样;它可以说追随我们的语言,而且到处存在——在这种意义上,它是共同财产。但在不同情境中,它具有不同含义。比如,它在哲学讨论班上的许多含义,就其精确性而言是其他活动中不为人所知的。如果一个活动在这个意义上包含了它的概念,如果这些概念属于一个活动,那么,一个活动的例子“总是已经”被概念地构成了的。因为,一方面,它是用语言加以表述的,因而是一种特殊的方式被“雕成”的;另一方面,在某个给定的活动中,在活动和洞见之间已有一种内在的关联,不管这种洞见在行动者那里是隐含的还是明晰的。例子总是具体的例子,即它们总是从某个特殊观点出发的某种东西的例子。我们不可能有“无概念”的例子。我们也不可能在考察例子的时候不使用概念(正如人们所说,我们不可能有纯粹的与料)。这就意味着,对例子的哲学阐述蕴涵了一个解释

学的螺旋，即从“前见”（pre-judices）（先前对此类情形的了解）到例子（通过其概念结构来设想它）之间的循环往复。我们想称之为概念分析还是现象学分析，在很大程度上是一个趣味问题。

在这样的过程中，可以说在两方面都一定会有失败。我们对例子在典型情况下所处的那个情境所拥有的经验可能是不令人满意的，或者，我们对相关的理论讨论和理论概念可能不具备充分的知识。因此，要把握现代社会，一方面，必须对现代活动——从生活世界到政治的和经济的各种宏大工程——拥有具有恰当的代表性的经验；另一方面，必须对相关的理论的（概念的）讨论拥有某种洞见。总之，无论向上还是向下，都没有牢靠的基础。存在着的，只是不同层次上的持续尝试，即在经验、概念和例子之间相互关系的基础上对它们进行相互试验的尝试。因此我们对例子的选择总可能是不够确切的，正如我们的经验的背景或理论训练总有可能不够充分一样。这就是我对以实践学为取向的语用学中的例子选择所作批判的基础。

但是，如果说这里的问题是对来自生活世界的简单活动作了过于狭窄的理解，那么，我们当然还会碰到相反的情况：使用过于宽泛的，在具体例子中没有合理基础的概念图式。如果说可以把梅里奥实践学的微型分析作为前者的例子，那么，哈贝马斯对与自然科学相关的图式的运用，可当作后者的例子。⁴⁵

普遍概念图式的运用当然可以采取不同的形式：它们可以作为有待讨论的各种假设，这种讨论中既包括经验检验，也包括例子取向的概念分析。但是概念图式的如此应用可能有过于粗糙的危险，即它们没有通过对例子的分析而得到充分的缓和与构成。当面对我们能够或应当多么坚定地坚持一个概念图式的问题时，关于什么是合理的，什么是不合理的，我们没有多少笼而统之的话好说。然而，通过考察特定的例子，比如哈贝马斯在有关自然的可能的认知态度的分类上对一般图式的运用，我想我们有理由断言，这里有一种不恰当的概念僵硬，以及对图式所涉及例子的敏感性的缺乏。⁴⁶在这里我想

可以表明,哈贝马斯对于他的图式据说覆盖的科学史上的各种例子不够敏感。这个异议我认为适用许多情况,从动物行为,到人类生命中的一些界限模糊的情况。⁴⁷无论如何,只有对一系列这样的例子作一番考察,我们才能发现这种普遍的概念图式是否恰当;但是,在哈贝马斯那里,同自然和自然科学有关的这方面工作实际上并没有做。

(ii) 对例子的哲学阐明在某种意义上主要是描述性的:我们对某种活动的一个例子的描述,是按照它在一行动者的视野中所出现的那个样子。只要它涉及的是在一个相对透明的行动空间中描述单个行动者,这一程序可能和一种描述的社会人类学的程序相仿。但这种哲学分析也能以对隐含的能力(和“默会知识”)的反思为目标。⁴⁸这样它就逐渐具有了一种关于预设之分析的特征。为了发现其中所包含的预设,我们可以运用“归谬论证”[或非形式的归谬法(reduction-ad-absurdum)]:⁴⁹用思想实验的方法,我们试着否定一个预设,看看这一否定会导致什么样的荒谬结论。以这样的荒谬结论为基础,我们试着反思地去理解被否定的预设的独特地位和重要性。作为一种程序,这种否定的方法可以使我们对某一预设给定的情境中占什么地位和起什么作用有更好的把握。当我们意识到在构成意义的东西中有一种断裂而不仅仅陈述某种东西是构成意义的时候,事情常常会变得更加明朗。

这些归谬论证可以在语义层面上用来反思系统地产生的范畴错误。通过在我们的思想实验中设想这些变化,我们将看到,从经验上假的到经验上严重假的,再到轻度的无意义的,最后到完全的无意义的,这个过渡是一个逐级的过渡。⁵⁰这样的思想实验,对于阐明什么是偶然的和什么是必然的(因而什么是经验的,什么是先验的)这样的基本概念,是很有意思的。

这些论证也能在语用层次上运用,包括行动者和施为性自我指涉(performative self-reference)。这是一个以施为性不自洽为荒谬之表现形式的领域,因而也是这样一些预设的领域,这些预设正如卡

尔-奥托·阿佩尔和沃尔夫冈·库尔曼这样的哲学家在先验语用学中所断定的那样，具有“强必然性”的地位。

然而，在论证反思和/或商谈中的终极前提时，阿佩尔常常诉诸他所说的“意义批判”（Sinnkritik）。⁵¹ 他的论证方法通常诉诸那种我们一旦否定或拒绝某条基本原则就会出现的不意义性。在我看来，这些论证在此最好理解为归谬论证，这里该论证是运用于语用学的（而不仅仅是语义学的）问题；或者理解为反思行动中的自我指涉，或者理解为论辩行动中的自我指涉。⁵² 在这两种情况下，对于执行那种行动（无论是论证还是反驳）的人来说，给定的情境都是不可避免的。但是，在我看来，关键的是，需要对不同类型的荒谬因而不同类型的预设作细致的分析，在这一点上，我还是认为，我们可以从受到分析哲学训练的哲学家那里学到某种有价值的东西。

为了说明这一点，我将提到克努特·埃力克·特伦诺伊在研究“作为规范体系的方法论”方面的工作。⁵³ 在分析“研究的规范”时，特伦诺伊把重点放在他所说的基本的认知行动（basic cognitive acts）之上，即“（a）检验和批判地考察真理性认定（命题），（b）对经过如此考察的命题的接受和拒斥，以及（c）对这些命题的宣称和否认”。这里（b）是“知识和洞见的获得”，（c）是“知识和洞见的交往”。前一种情况，即（b），是说一个人和真理性认定相关，对它他可以接受、拒绝，或者悬置判断。后一种情况，即（c），是说一个人“公开宣称和否认命题（真理性认定）”，也就是说，他在如下意义上与别人交往：他能够宣称或否认一个真理性认定或对其保持沉默。特伦诺伊提出了有关接受和拒绝命题（真理性认定）的基本认知行动的下列公式（还有其他公式）：

（1）如果已知 p 是假的，则不允许接受 p 。

（2）如果已知 p 是假的，则有义务拒斥 p 。

这些规范被认为对于真理性认定的获得（接受、拒斥、悬置判断）来说，是构成性的。在这一方面，正如特伦诺伊自己所承认的，法律

术语并不是最好的选择。一种道德的术语可能更为合适,比如:如果已知道 p 是假的,则接受 p 是错误的,如果已知 p 是假的,则应当拒斥 p 。但是,就真理性认定的获得(作为一种基本的认知行动)被理解为一个人和一个论证之间的关系而言,这一关系是否通过道德术语而得到了充分的把握,至少是可以质疑的。说一个人意识到某种真理性认定是假的,同时却把它作为真的加以接受,这意味着什么呢?这将是不自洽,因此,也许我们毋宁把它称为对自洽性规范的忽视或无视。如果是这样,我们应该补充说,这不只是一个语义的不自洽。这是一例人格的(语用的)不自洽,也许是一例疯癫:⁵⁴情况是荒谬的或病态的。因此,我们可以把它称为归(为)谬(误)的论证或归(为)病(态)(*reductio ad absurdum or ad pathologicum*)的一个例子。通过围绕这个例子所作的分析显示出来的,是规范(1)的力量,作为一种前提条件,对它的否定,必将导致一种相当强的意义上的荒谬。对于规范(2),也可以作类似的论证。

对于有关交往(宣称、否认、保持沉默)的基本认知行动,特伦诺伊提出了如下规范:

(3)如果已知 p 的或然性比 $\neg p$ 的小,则不允许宣称 p 。

这条规范看上去更像一条道德规范:对别人撒谎是可能的(*possible*),因此,有一条规范来禁止人们向(别人)宣称被自己拒斥为假的东西,是有意义的。简言之,在研究共同体中,人应当诚实。这些规范是有意义的,就像道德规范一样。但是,在什么意义上,这些研究规范对于交往的“基本认知行动”来说是缺少不了的或必要的前提呢?这里我们不讨论在一般意义上的交往(处于严肃的论辩这个特例之外的生活世界中的交往)中诚实这个规范的地位问题,而将重点放在它在研究者共同体的交往中的地位问题上。如果研究是一种追求根据确凿的、有意思的和融贯的知识体系这个目标的活动,如果研究者共同体中的每一个人在获取这种知识的很大部分上都必须依赖于其他人,那么,结论是,可信赖性这条规范在这种活动中就起

着关键的作用。在一个研究共同体中，假的发现和欺骗性的报告被允许，是不可思议的（当然，并不是说这些规则未被违反过）。如果我们承认这类活动（研究、探索）的明确目标，如果我们承认没有人能够发现和确定某一研究领域中可以得到的全部知识，那么，对于这类行动来说，诚实这样一条规范就是不可或缺的。⁵⁵在这个意义上，我们可以说，这个规范是研究的“必要前提”。承认人类的有限性，那么，在任何研究领域我们可以没有这样一条交往规范，是不可思议的（荒谬的）。但是，如果这是一个归谬论证，它可以被看作比上述前面的一个论证要宽松一些：在什么意义上我们的有限性是一个必然的事实？在什么意义上它是一个偶然的事实？一个全能的超越存在的观念是否有意义？⁵⁶ [如果想象这样一个全能的存在是有意义的，那么，我们就应当说，这条研究的规范对于有限的人类来说，是一种“偶然的必然性”（contingent necessity）]。

对研究中的诚实这样一条构成性规范的论证，其基础是我们对第二手知识的需要，因而也是对信任的需要，因为，在这种“真理的交易”中，我们是相互需要的：没有任何一个人能够靠他自己来第一手地获取所有的知识，因为没有任何一个人能单独实施所有的实验，进行所有的观察。然而，研究也要求对不同的、相互竞争的立场和观点进行商谈性的检验。至少，当我们将研究作广义理解，即把研究不仅仅理解为一个研究纲领下的研究，而且把它理解为科学知识的历史发展的时候，是这种情况。在什么意义上，我们能够想象一个精灵完成了（比方说）自文艺复兴以来的所有这些讨论，所有支持和反对不同视角和范式的讨论？如果这种发展被重构为一个学习过程，其中不同的行动者宣称和否认不同的观点，那么，这种重构怎么可能只体现在一个人身上？起码在我们所知的这个世界当中，我们为了这种理智的学习过程而互相需要。就我们能够提出对于这些过程来说是必要的规范而言，我们现在所谈论的就不仅是适用于同某个真理性认定发生关系的某人的规范 [如上述（b）的情况，即知识之获得]，也

不仅是研究者之间的规范,因为我们需要信任第二手知识[如上述(c)的情况,即知识之交往],而且是有关自由的和合理的讨论的规范。

我们将不展开这一(神学)哲学的思想实验,而只想说,正是在这一点上,约翰·斯图亚特·穆勒宣布,自由是合理性的一个前提,也就是说,不受审查的自由公开的讨论,是一个人对自己意见之有效性的自信的必要条件[我们不能声称我们确信 p 是真的,同时却拒绝了解可能瓦解这种确信的反对论证。这是一种施为性不自洽,是对有关真理性认定之获得的规范(b)的破坏]。我们又一次碰到了这个问题:正确地表述(以合理地解决有效性认定为目的的)商谈的这些规范。这里我们不想重新展开这个争论,而只想重申:为获取有充分理由的观点,我们需要商谈的程序,而人的有限性正是这种需要的基础。

以上我们讨论了同基本认知行动相关的规范的地位问题,在结束这些讨论之际,我想强调以下几点。

对于探讨研究的规范来说,归谬论证是合宜的。但是,在运用它们的过程中,仅仅谈论无意义性而不加限制是不够的。在每一种情况下都需要作仔细分析,这样我们就会看到,有不同种类(和强度)的“荒谬性”,从“思想上的不可能性”[如在(b)这种情形下]到表示一种“偶然的必然性”的“条件上的不可能性”[如在(c)这种情形下]。这就是我为什么谈论认知逐级主义的理由。这些讨论涉及对有关反思和商谈之前提的先验语用学研究,涉及不可避免性(Nichthintergebarkeit)的本性问题,因而也涉及对于这些语用学的前提之地位问题。

除了可以在这些语用学归谬论证的核心处发现的这种认知渐进主义之外,还有一个人类有限性的问题,这种有限性是以解决有效性认定为目的的作为商谈性论证的前提。关注这种有限性,有助于我们避免一种上帝眼光的观念(the idea of God's eye view)。如上所述,我们的任务是要克服根据不足的观点,而不是要获得终极真理。⁵⁷

正是在这个意义上，我刚才谈论一种认知改进主义。

对终极辩护(Letzbegründung)这个概念来说，这意味着我如果要接受这个方案的话，必须把这个“终极”不是被理解为一种绝对可靠的基础(fundamentum inconcussum)，不是被理解为一种从中可以引申出无数有趣结论的绝对根据，而是被理解为“最后的东西”(the last)，即我们可能得到的最好的东西。⁵⁸

在上面评论普遍(先验)语用学中细致的归谬论证的地位和意义的时候，我明确地提到了阿佩尔。但类似的缺乏对归谬论证的实践学的运用，在我看来也是哈贝马斯的普遍语用学的关键性哲学弱点。同样的弱点可以在其有解释学倾向的追随者和批评者那里找到，比如理查德·伯恩斯坦和托马斯·麦卡锡(Thomas McCarthy)(他们因此而过于接近罗蒂和其他后现代主义的思想家)。⁵⁹

(iii) 不少研究可以由一个人单独完成。这类研究原则上是独白性的。但是，考察不同概念框架是否恰当的工作，就不是一个人能轻易地完成的。原因不“仅仅是经验性的”：通过一起生活在一个共同的生活空间当中，我们从其他人那里学习了语言；在这过程中，我们学着成为一个“我”和一个“你”，等等。以这种方式，“主体间性”是根深蒂固的。这适用于成长和学习的基本过程，也适用于对我们的进一步的成长，适用于我们改正错误的努力。因此，主体间性，商谈的检验，显然成了我们(凡人)试图重构的那个合理化过程的非常根本性的特征。这不是一个人能单独胜任的工作。

然而，一旦我们采用了“讨论”或“商谈”这样的术语，重要的是将这些活动以实践学的方式置于具体情景之中。对这些概念我们当然可以加以时尚化，其办法是“切割”这些概念以便在一般的层面上运用它们(参见“理想的言语情景”这个术语)。但是，它们还是必须被理解为关于人类行动的概念，也就是说，它们必须被理解为对于人类行动来说是可能的。

“理想的商谈”这个概念当然有许多问题。当它被用来定义合理

的共识时,显然它无法“承担那样的负担”:我们陷入了一种逻辑的循环,因为我们必须对什么是理想的商谈达成合理的共识,而同时理想的商谈又被视为能够决定我们是否达成了合理的共识。针对这一反驳,也许有人会说,任何基本的认识概念,像真理和实在,都这样那样地是循环的,我们的任务不过是尽可能恰当地阐明这些循环的直觉(但是,不幸,即使不可避免的不幸,毕竟不是德性)。

然而,还有更强的反驳:在任何具体的商谈中,仅仅诉诸商谈条件(discursive conditions),是不可能决定某个给定的有效性认定是否比另一个有效性认定更站得住脚的。这些条件(“框架”)——不论它们是获得的能力、自由,还是参与者之间的相互承认——在许多方面当然很重要,但是,必须有某种“实质性的”东西,某种具有“内容”性质的东西,而不仅仅是“框架”内的某种东西,来最后决定有效的论证和无效的论证之间的区别,决定最好的论证和次最好的论证之间的区别,因为这些“框架”无论对于有效的论证还是对于无效的论证,无论对于最好的论证还是次最好的论证,都是完全一样的。在这个意义上,仅仅用主体间的范畴,比如具有所谓理想性质的商谈条件,来定义认知的和概念的(以及规范的)有效性或恰当性,是一个范畴错误。我们根本不能避免“实质性的”因素,尽管在澄清拥有这种“内容”在哲学上意味着什么时,我们将面临不少的困难(参见关于符合论的争论)。⁶⁰

而且,旁观者(局外人)是不可能判断参与者是否在商谈中根据理想的要求“自由地”行动的。旁观者无法回答这样的问题:某某参与者保持沉默是因为某某此刻真的无话可说(在这种情况下,我们看到的是自由和理性的行为)呢,还是因为他处在内在的或外在的权力关系的压力之下(在这种情况下,我们看到的不是理想的商谈)? 只有一直在了解这些论证的人,也就是说,只有参与者,才能回答这些问题(即使这样,这种回答也只是尝试性的)。外在的、观察式的发现途径是没有的。

最后，困难的是不知如何来想象一种“理想的商谈”。我们能够以实践学的方式进行各种思想实验，系统地排除不同形式的障碍，比如经济的力量、政治的权力和各类社会权威。但是，我们如何能够知道，此时此地所有可能的障碍会是什么？我们怎么能知道这一点呢？而且，我们有什么理由说，这些障碍能够排除，而且能够同时排除呢？

为了贴近我们能以实践学的方式加以想象的东西，我们可以进一步诉诸这样的事实：从实践学上来说，任何商谈都有其组织上的和技术上的特定结构。比如，我们通过说和写来交流，我们使用麦克风和报纸，等等。这样，某种特定的物质结构构成了某种商谈的既定框架。此外，每一种商谈都有其特定的建制结构（比如议程规则，虽然它们本身是可以加以讨论的，但总得以这样那样的方式加以确定）。最后还有生理上的需要（比如对食物和睡眠的需要），更不用说时间和金钱这些有限资源，这些在人群当中常常是不平等地分配的因素了。总之，任何商谈都是以特定方式处于具体情境中的，这些方式都是不同于其他商谈之形成和组织的特定方式的。

而且，从实践学的观点来看，我们不能在行动和商谈之间作截然区分。相反，我们所面对的是从一个多多少少“科学化了的”生活世界向程度递增的（以及形式不同的）专门化了的商谈的逐级转化。在这个意义上，我们使用“充分支持”（sufficient support）的概念，作为商谈的终点。在某个特定的情境下，在拥有充分的阐明和支持的阶段上，我们终结检验和试验的商谈过程，这一点不需要提供特殊理由。需要提供特殊理由的是这样的抱负，即试图超越在每一种情形下被视为充分的东西。没有截然的开端，也没有截然的终点。

还想指出两点：

认为在（理论性的）商谈中人们追求共识，这在实践学上是具有悖论性质的，因为在探索的行动中，行动者们很难说是在追求共识。通常，他们追求的是原创性，因而是追求意见的分歧。当然我们也可以这样说，即我们愿意看到自己的同行为自己的原创性思想所折服，

并在此意义上,使同行们以自由同意的方式赞成自己的思想。但是,对于积极的研究工作者来说,同意既不是目标也不是任何标准。一个实际从事工作的研究工作者不会说:“我的同行某甲认为 x 这个思想是正确的,我的同行某乙、某丙以及所有其他的人都这样认为。因此,说 x 是正确的是一种共识,所以, x 是正确的。”这也许是本身不参与研究活动的外行可能采取的思路。外行会说,既然对于某一主张科学家之间有一种共识,那么,对我们外行来说,这个事实本身就是这一主张之有效性的合理标准。相反,如果在积极的研究工作者之间有意见分歧,那么外行可以在那种可称作科学家之间合理的合法歧见的框架内,更加自由地形成他们的意见。假如共识被视为有效性的一个标准时,我认为它反映了一种有缺陷的实践学眼光,即不知道将什么样的概念用到什么样的行动者身上,也就是说混淆了行动者(科学家)的视角和旁观者(外行)的视角。令人惊奇的是,这种混淆也发生在一些语用学家身上,他们在其他地方倒是十分强调区分参与和旁观的重要性的。⁶¹这种混淆给我们提供了一个有趣的例证,它表明,如果我们忽视了对不同行动作仔细分析的实践学的维度,将会出现什么样的差错。⁶²

近来,哈贝马斯为行动规范的有效性提出了一条“商谈原则”:⁶³“只有那些所有可能受到影响的人,以参与者的身份,在合理的商谈中能一致同意的行动规范,才是有效的。”但是,在这里,我们需要区分那些受影响者(affected)[不同类型的“道德受体”(moral subjects)]和那些有可能参与合理商谈者[即“道德主体”(moral agents),他们是“道德讨论者”(moral discussants)]。⁶⁴后代,不是自主人格的人类(比如儿童),以及各种有知觉的非人类,都属于那些受到(或将要受到,或能够受到)自主的人所采取的行动影响的人。这些自主的人生活在今天并且参与这样的合理的商谈。但是,这些“道德受体”(他们不是,或现在不是,“道德主体”或“道德讨论者”)却不能参与关于直接或间接地对他们有所影响的行动规范的合理商谈。

这就意味着，这样的商谈，旨在对所有被影响者或能够被影响者都有效的行动规范的商谈，将较少地具有自我理解和参与（角色承当和互相学习）的商谈的性质，而更多地具有这样一种性质，即在一些影响那些未参与者或不可能参与者的问题上，以商谈的方式达成决定。简而言之，我们所拥有的商谈，参与性自我决定的成分少了，而在更大程度上是代表受影响的非参与者进行商谈的和受科学之启蒙的解释，提出尝试性的解决方案。我们又一次看到，导致这一批评的线索具有实践学的性质：我们不应该相信那些未经具体例子的仔细检验的一般术语的运用。

我的主要观点是双重的：我认为，我的实践学评论无论在描述的层次上，还是在预设的层次上，都是在概念上恰当的。一方面，当商谈被加以实践学地分析时，我主张对这种活动给予恰当的重视。另一方面，我主张对其中包含的语用学前提的地位给予恰当的说明。要补充的是：在这种实践学的观点看来，终极共识的观念，以及理想商谈的观念，是问题重重的概念。但是，（在各种解释中的）构成性条件的观念，以及（朝着持续改善方向的）范导性原则的观念，却是有意义的，在哲学上引人入胜的。⁶⁵

一个例子

从实践学的观点来看，商谈（论辩）是一种处于情境中的行动。这句看上去微不足道的话的全部方法论含义，常常被传统的情境语用学家和普遍语用学家所忽视，前者或许认为它思辨性太强、不自量力，后者则认为它经验性太强。⁶⁶从实践学的观点看来，这句话蕴含着这样的意思：我们能够而且应该对不同种类的商谈进行例子取向的语用学分析，这种分析既考虑到它们的特殊情境的具体性以及它们向其他的商谈和活动的逐级过渡，也考虑到它们朝着更为普遍的语用能力和语用认定方向的对其特殊情境本身的内在超越。

从实践学的观点看来,引人注目的是,商谈的行动不仅仅包括有限时间内彼此讲话和听话的人们之间的明显的对话。不止这些。缺了什么,我们有时会直觉地感觉到:有人说在这些对话中发生了许多事情,比方说他们根据更好的论据改变了观点,获得了新的和令人兴奋的洞见,当他们这样说的时候,我们会有一种理想化超载(idealized overburdening)的印象。但是真正发生这种事情的频率有多大?我们在商谈过程中改变自己观点的频率有多大?这样的改变不是更经常地发生在讨论之后,当我们沉静下来,反思我们所说过东西时吗?当我们事后反思我们所说的和他们所说的东西时,我们常常会突然被这样的想法所动,即在他们所说的当中有正确的东西,而在我们所说的当中有不甚清楚的东西,难道不是这样吗?事后,我们才常常意识到我们该说而没有说的,意识到我们在讨论时所忽略的。然后,也许我们会集中精力,坐下来,做些笔记,用一定篇幅把问题写出来,以便把它搞清楚。这样,也许我们会认识到,问题比我们原先想象的要复杂得多,还需要作一些被我们和其他人都忽视了的区别。然后,也许我们会开始查找文献,带着有关所讨论问题的更明确意识去研读,然后,我们会发现某种我们从前没有看到的东西,或者没有以这样的方式去看过。

我的观点如下:在这个意义上,从前的参与者会意识到这样的情况,即商谈,包括言说和倾听的商谈,也关联着一个更大的整体,包括读和写。不仅在讨论之中有思考,而且(并非最不重要的)在讨论之后也有思考!但这个之后可以变成之前,因为会有新的讨论。这样,我们既有“前思”也有“后思”(一种“反思”和一种“前省”)。而在这种后思中,有各种类型的反思。我们反思我们曾经进行的到底是什么样的商谈,我们认为理所当然的是什么样的前提,以及有什么别的视角本来也是可能的。

总之,这样一个简单的实践学的例子提醒我们,明显的商谈只是一座冰山的顶部,其真正结构包括前思、商谈和后思,这个螺旋依赖

于四种活动，即说、听、读、写。反过来说（某种否定法），我们可以指出人们是如何会“胶着”于其中的一种行动的——这有点像一种理智上的“恐怖密室”：只说而不听不读不写的人。只听而说不读不写的人。只读而说不听不写的人。还有只写而说不听不写的人。反常之处令人吃惊！（更糟的是，在我们理智的日常生活中认出几例这种纯粹情形，是颇有可能的。）

一旦提出如何正确地开始和终结一个商谈的问题，我们当然不应该忘记这个处于不同活动和阶段之间的理智螺旋的观念。这样一来，那个问题就不那么尖锐，⁶⁷而更加多元化，更加激动人心了：商谈的范围延伸开去，超越科学建制中的学术讨论和专门会议。一个商谈可能会持续数周、数月，甚至更久。

但是，从实践学的观点来看，关于商谈还有更多的话可以说。商谈是由属于某个社会的人来进行的。他们经过社会化而进入特定传统，职业方面的传统和社会方面的传统。为了使商谈达到最大程度的自由和富于成效，许多因素应当得到满足，其中有些比较特别和难以预测，其他一些则比较普通和明显。属于后者的，有熟悉对事物的各种不同看法的能力。缺乏这种能力，就可以说很难通过理智自身来进行反思。因此，对思考方式和行动方式的多元性拥有某种体验，是很有好处的。这种能力能够以不同的方式来获得，这方面会有个体的和其他的差异。但一般而言，我们还是可以说，为了这个目的，置身于我们自己学科中的其他传统占支配地位的具体情景中，常常是富于成效的。这同样适用于置身于邻近学科。当然，我们这里所谈论的是一种理智上的重新定位，它要求一个读、写、听、说的学习过程——但不仅仅这点：仅仅通过一种理智上的努力，是无法对本学科中其他传统或对其他的学科有一个充分了解的。某个专业共同体中的共同生活，也常常是必需的。

但这个过程还有进一步的、更深的方面，如果把它看作科学商谈中能力健全的参与者所需要的各种社会化过程的一种延长的话。这

里的关键词是实践(praxis)和默会认识(tacit knowing)。在有些学科中,这种能力主要是以在实验室里或在野外的共同的实验工作作为“媒介”的,而在其他一些学科中,它首先是一个面对文本的共同工作之类的问题。学生以这些不同的方法学习所选的学科,其方式与船上大副跟船长学习没有什么根本不同。通过学习,我们获得了正确的眼光,对问题的正确的把握,以及作出判断的能力(比如,固定断指骨的螺丝要松紧“合适”——通过实践,在老师的指导下,外科专业的学生懂得了在这种情况下“合适”意味着什么。仅仅通过书本是不能获得这种能力的)。然而,因为在同一学科里有不同的专业背景,所以去旅行,去别的地方,去看看有不同专业背景的能力合格的同行是怎样工作的,是尤其有用的。通过一个再度社会化的过程,我们将具体地了解到他们是如何处理问题,如何使用方法和概念的(这样,除了浅层旅游业之外,还有一种从一种理智上说的“深度旅行业”)。

简单地说,这里的实践学观点是,书和文章本身是不会教给我们所有我们能够和应该学习的东西的。读邻近传统中的同行的书和文章,读有关他们的东西,在一个对于他们来说陌生的情境中和他们交谈,并非总是足够的,尽管所有这一切都是有用的和必要的。此外,我们还应当可以说入乡随俗地和他们接触,以便体会和把握他们传统的“默会知识”——那些预设的,未成为主题的,未被加以评论的东西,或者,即使是成为主题的,体会和把握那种我们未在其合适的情境中看待它之前一直被我们误解的东西。还可以补充的是,在反思和批判的行动中,就如在科学中,仅仅知道“自己的”立场而不知道其他人的立场是不够的。这已经是老生常谈了,⁶⁸即只有当一个人充分地了解了他的反对者认为是对的东西时,他才能够(希望)知道自己是正确的。因此,如果一个人对其他人的观点和立场没有充分的了解,即使声称有自己的观点和立场,也都是值得质疑的。当然,这是一个很一般的观点,但它确实与我对我们的处于情境之中的实践的实践学评论有关系。

我的观点不是说一个关于处于情境之中的商谈的实践学概念,为解决有效性和有效性辩护的哲学问题提供了决定性的洞见。但一种实践学的视角可能有助于我们更加充分地思考一个商谈可能是怎样的问题(比如,有关它的起点和终点的问题:一个商谈何时开始,何时结束?我们应当何时加入一个商谈?何时退出这个商谈?)对商谈的实践学观察,把它看作是在日常生活中具有其情境和根基的,把商谈的本质清楚地表明为某种尚未完成而始终开始了的东西:我们“已经”和“始终”在那里,处在逐级过渡的行动和商谈之间。

我将用以下简单而一般的评论来结束我对情境语用学和普遍语用学的反思:不是所有源于维特根斯坦的情境语用学的观点都是与普遍语用学相抵牾的。相反,许多情境语用学的观点应该纳入普遍语用学的视野之中。本文的目的就是试图促进情境语用学和普遍语用学之间的这种相互的建设性的批判。这种相互的批判本身不是一个有确定终点的过程。对情境语用学和普遍语用学之间各种相同点和不同点我们该怎样理解,永远需要作进一步的讨论,而这种讨论应当采取的形式,是对所选取例子进行商谈的和反思的阐明,而这又将不断需要新的富有成效的读、写、说、听的过程。我们上面的探讨本身,就是这个反思和批判的商谈性螺旋中的一级。

注释:

1 参见以下论文集:*Praxeology*, Skirbekk (1983); *Essays in Pragmatic Philosophy I*, Hoibraaten (1985), *Die pragmatische Wende*, Boehler, (1987), 以及 *Essays in Pragmatic Philosophy II*, Høibraaten (1990)。

2 *Praxeology*, Oxford (1965), 第 1 页:“实践学家专注于发现一种在最大范围内的可能的技术性概括。他的目标是要获得好的、

效率高的工作本身的技术,以及对于所有目的在于获得最大效果的工作来说有重要意义的各种提示和告诫。”还可参见 Oskar Lange, *Political Economy*, Oxford (1971), 第 180 页。

3 参见, *Praxeology*, Skirbekk (1983)。

4 “Praxeological Reflections”, 载 Skirbekk (1993)。

5 参见 Jakob Meløe 和 Audun Øfsti 之间的争论, 载 Boehler (1987)。

6 Rudolf Haller 在“War Wittgenstein ein Neo-Kantianer”一文中, 认为 Wittgenstein 的哲学是一种实践学的原本主义。载 Johannessen (1981), 第 32—41 页, 特别是第 40—41 页。参见 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*。

7 参见 Alice and the tortoise, on deduction! 见 Carroll (1895), 第 278—280 页。

8 关于实践和原则的相互关系, 参见 Dietrich Boehler, “Die deutsche Zerstoerung des politisch-ethischen Universalismus. Ueber die Gefahr des — heute (post-)modernen (Relativismus und Dezisionismus)”, 载 Kuhlmann (1988), 第 166—216 页。这篇论文包含了对 Viggo Rossvaer 的“Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und dei Moeglichkeit Auschwitz zu verstehen”的一个回应, 载 Boehler (1987), 第 187—201 页。

9 又见“Ecological Crisis and Technological Expertise”, 载 Skirbekk (1992 b)。

10 作为例子, 参见 Elster (1986)。

11 因为不同形式的专长是在各种职业中得到实现, 并在各种建制框架内发生作用的, 所以, 我们不仅有试图沟通不同学科的认知问题, 而且还有沟通不同群体的社会问题, 这些群体有不同的社会化形式和不同的社会认同。此外, 在现实生活中, 还有经济的和政治的利益冲突, 因为某些形式的专长和其他一些形式的专长相比, 更倾

向于关注某些特殊利益——在这里，某些经济利益和生态学观点之间的冲突就是一个颇有启发性的例子。

12 当涉及人类行动时，决定或然值的问题就变得尤为困难：严格地说，对于三十年以后波兰或伊拉克政府将如何处理放射性废物的问题，我们知道什么？显然，少得很。这种有关我们预测人类行动的努力之不确定性的直觉，可以用一些著名的论证来加以阐明（参见 Karl Popper 在 *The Poverty of Historicism* 一书中的论述）。

13 可以说，对内在于这类现代方案的合理性问题，有四种基本的态度。有执着于技术合理性，或目的合理性（Zweckrationalität）的“技治论者”；有拒斥这种形式的合理性，认为它是对自然和人类价值的压制，进而追求交往合理性的“交往论者”；有把所有合理性——无论是技术合理性还是交往合理性——都当作抑制性的幻觉加以拒斥的“后现代主义者”；最后，还有那些以技术合理性当作出发点，认为它在现代社会已经不可避免地确立起来了，但是试图用交往的和论证的合理性来克服（扬弃）这种合理性的“克服论者”。

14 我和 Wellmer（1993）的立场比较接近，参见论文“Wahrheit, Kontingenz, Moderne”，第 157—177 页，以及 Ferry（1994）。但是，由于受到后期 Wittgenstein 思想方法的影响，我更强调通过对（多多少少是情境之中的）必然的（先验的）条件作细致的（解释学的）分析而进行的归谬论证。

15 有趣的是，Habermas 在论证理解一个有效性认定和对其有效性采取一个立场之间假定的内在联系时，所讨论的少数例子之一，是从数学中找来的，在这门学科中，理解一个论证和对其有效性采取一个立场之间有紧密的内在联系，参见“Entgegnung”，载 Honneth（1986），尤其是第 348 页。但是，在经验研究（从自然科学到编年史）中，“收集证据”和对主要论点的评价之间的关系要远一些；对后者的理解并不蕴涵对其有效性采取任何立场。因此，在这类情形下，谈论潜在的“采取立场”（亦即谈论理解一种有效性辩护本来会有什么含

义)是合理的。这个观点,我想是用不着多说的。但是,需要重视的是这样的事实,即 Habermas 极少讨论他认为是论证的例子。这一事实不必要地增加了 Beweis(证据)或 Grund(理由)这类术语的概念上的模糊性。

16 作为例子,可参见“Wahrheitstheorien”, Habermas (1973 a), 第 211—263 页。以及“*What is Universal Pragmatics?*”, 载 Habermas(1976a), 第 1—68 页(德文原版)。在“中间阶段的反思”中,也有所阐发,载 Habermas(1981) I, 第 273—337 页(德文原版)。对他的批判性讨论有,比如 Ruediger Bubner: “Habermas’s Concept of Critical Theory”, 载 Thompson (1982), 第 42—56 页。Otfried Hoeffe: “Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik”, 载 Kuhlmann (1982), 第 518—539 页。Benhabib (1991), 第 193—219 页。Karl. Heinz Ilting (1976), 以及“*Der Geltungsgrund moralischer Normen*”, 载 Kuhlmann(1982), 第 612—648 页 [英文译文载 Benhabib (1991) 第 220—254 页]。Herbert Schnaedelbach: “Bemerkungen ueber Rationalitaet und Sprache”, 载 Kuhlmann (1982), 第 347—368 页 [英译译文见 Benhabib(1991) 第 270—292 页]。John B. Thompson: “Universal Pragmatics”, 载 Thompson (1982), 第 116—133 页。Albrecht Wellmer: “Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft”, 载 Oelmueller(1979), 第 140—174 页。Benhabib (1991), 第 293—393 页。亦见 Wellmer (1986)。

17 重要的是记住,“更好的论证的强制性力量”这个语用学概念,是这种商谈的有效性辩护理论的规范性的核心。共识一词应当用这个概念(即更好的论证)来解释,而不是相反。[一种传统的真理共识论,或传统的正义共识论有一些严重的问题。可参见我在“*Pragmatism and Pragmatics*”中的论述,载 Skirbekk(1993)。]

18 这一点和“合理分歧”(其原因是“理性的负担”,参见本文集

中 Harald Grimen) 这个 Rawls 观念是一致的。但是, Rawls 倾向于避开有争议的哲学问题而用政治术语来阐述他自己的思想 [Rawls (1993)]。因此, 在 Rawls 那里, 合理商谈的语用学条件具有什么样的哲学地位是不清楚的(这些规则很难具有“全方位观点”的地位)。甚至在他与 Habermas 的讨论之后, 这个问题还是不清楚的。参见 Rawls(1995)。

合理的(合法的)多元性这个在政治上有重要意义的观念, 批评普遍语用学的自由主义者是有些忽视的, 不管从右边还是从左边(从 Herman Luebbe 到各种形式的福柯主义主义者)。支持说商谈伦理学蕴含着宽容的, 可以(比方说)参见 Alexy, 载 Benhabib (1991), 第 179 页。

19 解释学的问题, 同我们的语言和理解相联系的问题, 总是存在的。

20 批评性意见参见“Pragmatism and Pragmatics”, 载 Skirbekk(1993)。运用归谬论证来支持关于深层语用能力的思想, 参见“Madness and Reason. *Reductio ad Pathologicum as a via Negative* for Elucidating the Universal-Pragmatic Notion of Rationality?”同上书。

21 作为例子, 参见 Albrecht Wellmer 在其“On the Dialectic of Modernism and Postmodernism”用 Wittgenstein 派的术语, 论证了这三种认定之间的相互“开放性”。载 *Praxis International*, 4 (1984), 第 360 页(还有第 351—355 页)。

22 参见 Apel 派哲学家们对这个问题的讨论, 如 Wolfgang Kuhlmann 和 Marcel Niquet, 关于“Selbst-transformation”(自我转化)和“maeutischer Dialog”(苏格拉底式的对话)的论述。参见 Niquet (1994), 第 8—46 页。Kuhlmann 的文章载 Dorschel (1993), 从第 212 页起。

23 我想加强这一论断, 即解释学就蕴含在关于构成性原则的

自我反思的推理中:如果一定数量的归谬论证被用于寻找这些原则或前提,那么,细致的分析将表明,存在着不同类型的荒谬,因而有不同类型的语用学的前提。参见 Skirbekk(1993),第 39—72 页,第 103—108 页,以及第 125—150 页。关于构成性原则和范导性原则的复杂关系,参见第 103—108 页。

24 这与 Naess 的怀疑主义是相关的,参见,Naess(1968),以及 *Which World is the Real One*(挪威文原版,1969 年),本论文集节选了其中的一部分。

25 在这里,Klaus Guenther 那本书是关键性的[Guenther(1988)]。

26 在这里,Habermas 更接近的是自由主义的思想家(如 John Rawls),而不是共同体主义者(Charles Taylor)。当然,这种区分得到了充分的讨论,比方说在 McCarthy(1991)和 Benhabib(1992)中。我想补充的是,这类讨论应当考虑到对不同例子的仔细分析,并坚持抽象的图式,而如果这样的话,我认为这些区分必须加以缓解——哪怕是在现代社会。在现代社会我们当然有各种分化了的和专门化了的情境,但是,我们也有由各种行动和视角构成的一种边界模糊不清的多样性(如我们关于能源供应的例子所显示的)。现代生活要求一种判断这些不同“建制”和“价值领域”[如果用 Weber 的话来说的话,参见 Skirbekk(1993)]之间内在关系的能力:(在哪一种特定的情境下)哪一个“价值领域”是合适的?这样一种“超情境”判断能力之所以必要,是因为现代生活在规范的意义上是根据不同的“正义的情境”[比如在 Forst(1994)],或者不同类型的承认[和误认,比如在 Honneth(1992)]来加以理解的。

27 参见“Contextual and Universal Pragmatics”,载 Skirbekk(1993)。

28 参见“Pragmatism and Pragmatics”一文中的论证,载 Skirbekk(1993)。

29 参见论证的概念和共识的概念之间的紧张，前者是“内容的”，后者是“形式的”。参见“Pragmatism and Pragmatics”，以及 Wellmer (1986)，第 82—112 页。

30 对能力(competence)的研究不同于对施为(performance)的研究。对于前者，我想，归谬论证是适宜的。作为例子，参见“Madness and Reason. *Reductio ad Pathologicum* as a *via Negative* for Elucidating the Universal-Pragmatic Notion of Rationality?”载 Skirbekk(1993)。

当这些前提被理解为道德规范时，还涉及另外一些问题。作为例子，参见 Karl-Heinz Ilting：“The Basis of the Validity of Moral Norms”，载 Benhabib (1991)，第 220—225 页。又见“Pragmatism and Pragmatics”一文中“Critical Aftermath”一节中对 K. E. Tranøy 思想的讨论，载 Skirbekk(1993)。

在这一点上，重要的是要意识到构成商谈的规范和商谈地加以辩护的规范之间的区别，也就是“框架的规范”和“作为内容的规范”之间的区别。前者为后者的辩护提供了元规范。关于后者，就我来说，我不会只用主体间关系来解释其有效性，也就是说，我不会强调在可普遍化的需要(或利益)的解释上的共识这一表述中的共识概念，而同时忽略这种解释的概念恰当性问题。我会强调对于所涉及的概念的商谈性的恰当性辩护的问题的重要性。这意味着，即使在规范性的共识这里，我们也有一个(以解释学的方式加以理解的)“实在论”的问题。我们所拥有的是争论(arguments)，而不仅仅是一致(agreement)。参见“Dichotomy or Graduality”，即 Skirbekk (1993) 的最后一章。参见 Ilting 关于共识必须是关于某物的共识这个思想的论证：“Geltung as Konsens”，载 Ilting (1976)。也请参照我对同一观点的论证，参见“Pragmatism and Pragmatics”。但是，我不同意 Ilting 对以下思想的拒斥：构成性的规范也可以是道德规范(比如，“The Basis of the Validity of Moral Norms”，载 Benhabib(1991)第

231页)。构成性规范确实有一种特殊的地位。但我认为,有理由说它们有时也是商谈的道德规范(范导性规范),这些规范告诉人们道德责任,当这些责任受到违反时,则给我们提出道德谴责的理由。请再参见本注释中提到的 Tranøy(研究者共同体本质上是个道德共同体。对商谈的构成性规范和研究的构成性规范的侵犯,博士论文答辩过程中若出现这种情况,肯定是道德谴责的一个理由)。而且,商谈不只是我们可以自由地选择放弃的游戏中的一种。在一个现代社会中,进行合法性辩护的商谈,是对于一切有关真理和正当的严重怀疑和异议的一种合理的“核对性游戏”。

31 我所主张的逐级主义,不仅仅是行动和商谈之间的(见“Arguments from Absurdity”),我也想强调荒谬性和虚假性之间关系中的逐级主义(见“Contextual and Universal Pragmatics”,最后一部分)。

32 参见“Praxeological Reflection”,载 Skirbekk(1993)。

33 认为所有洞见都能用命题来表达,这种主张是一种语义学主义的谬误。关于这一点,也参见“Contextual and Universal Pragmatics”。

34 在这个意义上,我赞同一种“对情境具有敏感性的”语用合理性观[参见 Seyla Benhabib(1993),第 180—183 页]。

35 作为例子,参见 Carol C. Gould: “On the Conception of the Common Interest: Between Procedure and Substance”,载 Kelly (1990),第 253—273 页。

36 任何试图用语言来表达这些规范的努力在原则上都会引起争议。但我们仍然有理由说,这些规范包括讨论者之间的基本的相互承认,以及愿意“服从更好论据”的意愿。在这个意义上,它包含了平等和可普遍化的特征。

37 它意味着某种形式的种族中心主义和非理性主义得到了清除。

38 这又是我的“否定主义的”和“改进主义的”版本的“应用性商谈”。

39 参见“Technological Expertise and Global Ethics”，载 Skirbekk(1992 a)。该文讨论的是合理地“克服”片面的专长，其要点是表明，改进主义的“否定者的力量”是如何发生作用，以求更好的解决方案的。（本文以能源供应为例，以更为简略的形式表达同样的观点。）关于（在一特定情境中）显示（相对的）概念的（不）恰当性的（哪怕是在规范性商谈中的）可能性问题，参见以上注释 30。

40 参见“The World Reconsidered”一文中的规范的政治文化概念，该文载于 Thesis Eleven, (30)1990, 第 17—32 页。这是我对从辩护和应用向一种关于策略性责任的伦理学的转化问题的回应（参见 Apel 的商谈伦理学思想中 A 和 B 两部分之间的关系）。

41 参见 Habermas: “Moralitaet und Sittlichkeit”，载 Kuhlman (1996), 第 30 页。这项实际工作不专门是哲学家的任务，而是面向任何一个人的。参见 Habermas, 同上, 第 32—33 页。关于政治文化的概念，参见“Political Culture”，Skirbekk(1992 b)。

42 关于逐级的改进主义概念的应用问题，参见“Ecological Crisis and Technological Expertise”[Skirbekk(1992 b)]。关于为获得一个更为灵活的商谈正义的概念所作的尝试，参见 Thomas McCarthy(1991), 第 198—199 页。

43 此外，我们应该欢迎任何这样的努力，即试图以论辩方式来阐明置身于交往的言语活动之中，置身于成熟化和现代化过程之中（比如在 Habermas 那里）的合理性的核心。

44 对范畴错误之标志的哲学的使用，可参见“Arguments from Absurdity”，载 Skirbekk(1993)。

45 参见“Praxeological Reflections”和“The Pragmatic Notion of Nature”，两文都载于 Skirbekk(1993)。

46 参见“The Pragmatic Notion of Nature”，Skirbekk(1993)。

47 还可参见“Ethical Gradualism and Discourse Ethics”, Skirbekk (1993)。

48 参见 Kjell S. Johannessen: “Rule Following, Intransitive Understanding, and Tacit Knowledge. An Investigation of the Wittgensteinian Concept of Practice as Regards Tacit Knowledge”, 载 Høibratten (1990), 第 101—127 页。关于“默会知识”这个术语以及它在设法解释行动和建制中的作用问题,参见 Harald Grimen: “Taus kunnskap og organisasjonsstudier”, 载 LOS-senter notat 91/28, Bergen (1991)。

49 参见“Arguments from Absurdity”以及“Reason and Madness”, 载 Skirbekk(1993)。

50 同上,参见“我的狗……”这个语式与以下表达相联结而产生的种种变体:“……天生是黄的”,“……会数钱”,“……会读 Times”,“……会研究哲学”。

51 比如,Apel(1973),第 416 页,在那里,他谈论不能有意义地加以反驳的前提(“……kann gar nicht sinnvoll negiert werden”)。又见 Apel(1989)第 20 页,注释 7(英译本,第 164 页,注释 9):“反对这种可能性的决定性的、对意义具有关键意义的论证是这样的:如果,或者说万一,发生这种情况,我们就再也无法理解‘可错的’或‘证伪’到底是什么意思,因为,这里讨论的这些陈述阐明了可错论的原则,即它所必然地蕴含的各种预设(它们恰恰就是 Habermas 自己在商谈和共识的公设中所阐明的必要的论辩预设)。”该书第 21 页(英译本第 128 页)以批判的口吻提到 Habermas:“显然,这些东西(Habermas 所谓“必然的交往条件”)之所以是必然的和普遍有效的,只是因为迄今为止它们证明自己是不可替代的。”同上书第 21 页(英译本第 129 页)上说:“当然,从先验语用学的观点来看,这就提出了这样一个问题,对于像检验(作为证伪的努力)这样一个概念,用经验的方式来检验它的预设,会有什么意义可言,因为这些预设是在商谈的

原则中是得到阐明了的。”同上书第 43 页（英译本第 147 页）：“这种求助于决定性判断的可能性的做法，本身就已经是被理解为意义标准的证实原则的要点了。”第 49 页（英文本第 150—151 页）提到“设法引出施为性矛盾的活动……”的程序的重要性。（英译本，第 150 页）“自然，这里的一切都依赖于这样一种洞见，即除了站在反思的最高的认识论层次和论辩论层次，我们根本就无法运用这种程序。也就是说，作为一种终极的先验—反思的辩护（它用归谬法来质询关于原则的各种陈述），这个程序只在论辩性商谈中的自我反思的层次上起作用，而不是在关于生活世界交往的理论陈述的层次上起作用。只有对从事哲学思考的人来说，只有对反思论辩本身的无可争议的预设并因而把握了先验语用学的语言游戏中的‘第一推动力’的人来说，作为论辩的交往的各种必要的预设，才是方法论上不可避免的。”

52 参见“Arguments from Absurdity”。

53 Tranøy (1976b)。

54 Tranøy(1976b)，第 8 页：“如果 x 知道命题 p 是真的是指他知道关于 p 的一个证明，那么，说 x 有义务接受 p，是奇怪的。在那种情况下，倒不如说 x 不接受 p 是不可能的。”参见更好的论据的力量这个概念。

55 Tranøy (1976b)，第 8 页：“所以，方法论规范所包围的应该是第二手的知识，这是合乎情理的。”

56 一些（来自哲学和神学）的著名问题：这会不会是全能上帝的观念，对他来说，所有知识和洞见都是亲自获得的？如果他是单独完成这一切的，他怎么能拥有一种私人语言呢？如果他不是永恒的，而是被生出来的，他怎么能单独地获得一种语言和一种社会认同呢？

57 关于这种倾向于“否定物”方面的不对称性，参见 Tranøy (1967)。

58 关于这个立场的“应用”，可参见 Skirbekk(1992)。

59 参见 Bernstein (1991)和 McCarthy(1991)。又见 Hammer

(1995),这篇 New School for Social Research 的博士论文(Bernstein 和 Wellmer 是答辩委员会成员),具有同样哲学上的缺陷,因而,在解释学和先验的推理之间作了互相排斥的二分。

60 参见我在“Pragmatism and Pragmatics”中对这一点的讨论,载 Skirbekk (1993)。

61 参见 K.-O Apel: “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, 载 Kuhlmann(1987),第 116—211 页。

62 参见 Skirbekk: “Rationaler Konsens und Ideale Spechsituation as Geltungsgrund? Ueber Recht und Grenze eines transzendental-pragmatischen Geltungskonzepts”, 载 Boehler (1982),第 54—82 页。关于“肯定者”和“否定者”之间不对称的一个类似的概念,同生物学伦理学(实践性商谈)有关的一个概念,参见 Knut Erik Tranøy: “Biomedical Science and Research from the Point of View of a Moral Philosopher”,这是向 1994 年 12 月 4 日在卑尔根大学召开的诺贝尔纪念会提交的论文。

63 Habermas(1992b),第 138 页。

64 参见 Skirbekk(1996)。

65 可参见“Pragmatism and Pragmatics”, 载 Skirbekk(1993)。

66 可参见 Steven Lukes: “Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason”, 载 Thompson(1982),从第 139 页起;以及 Michael Walzer: “A Critique of Philosophical Conversation”, 载 Kelly (1992),第 182—196 页。

67 在我看来,这个观点消解了该问题在 Wellmer 那里的戏剧色彩。参见 Wellmer(1986),第 105 页。

68 这是(比方说)由 John Stuart Mill 所阐明的。

海德格尔之生活世界的分析：

一种劳作的存在论？

——关于德雷弗斯对《存在与时间》的实用主义式解读的一些批判性评论

安妮·格兰贝格(Anne Granberg)

赫伯特·L. 德雷弗斯(Hubert L. Dreyfus)的《在世》(*Being-in-the-World*)¹ 或许是英语世界里最为人熟知的一部解读海德格尔《存在与时间》² 的著作,这种解读的路数在于沿着后期维特根斯坦和美国实用主义的脉络,力图将《存在与时间》解读为对某种实用主义意义理论的阐明。无论这一企图是否妥当,无论德雷弗斯对海德格尔的阐释是否到位,自1994年出版以来,它已然引起了人们广泛而热烈的讨论。

对于《存在与时间》而言,德雷弗斯的那种实用主义式解读立足于海德格尔反对理论态度而强调实践的态度,将海德格尔关于我们与世界中的物实际打交道的分析视作某种对任何形式的主体形而上学的拒斥。在德雷弗斯的解读中,海德格尔摒弃了我们心灵中的观念如何切中外部世界这一认识论问题,他指出,在海德格尔那里,这种主/客体认识论已经预先假定了某种日常实践的背景,而后者根本就没有在我们的心灵中表征为一些观念。³ 对于这一问题,海德格尔

的解决思路是返回到我们与世界实际打交道的前反思阶段，他将其规定为某种可能性的条件，不仅关乎主体的自我意识，而且也关乎诸如有关外部世界的种种理论问题的结构。在德雷弗斯那里，他所谓的“一般性背景应对”(general background coping) 是任何意识或理解的条件，尽管我们无法穿透它，也不可能完全看清其庐山真面。原因并非简单地在于这一领域太过复杂，毋宁说，这里根本就没有什么东西亟待澄清；它仅仅是技艺和实践，一种“漫不经心”(mindless) 的日常应付，然而却是一切可理解性的根基。在很大程度上，海德格尔正是通过作为“在世存在”的此在观念来克服主/客二元分裂，较之传统的对象(objects)概念，他赋予器具(equipment)或工具(tools)以优先性，这一点在海德格尔的阐释者那里已达成共识，而它本身也并不包含什么矛盾。至于对那种自行其是的、被疏远了的、认识论的主体[“我思”(cogito)的这样那样的形式]的批判，不妨这么说(正如德雷弗斯所主张的)，我们一开始就在日常的身临其境里遭遇到各种实在之物(entities)，而非仅仅是通过隔岸观火的方式——这一点同样没什么好值得争议的。但是，这里有个有趣的问题：德雷弗斯的这一“日常背景应对”的观念是否就可用以表征那种一切可理解性奠基其上的结构性基石？

这里，我要讨论的并不是德雷弗斯在此书中所表述的那种实用主义的意义理论，而是旨在探讨这一关于海德格尔《存在与时间》的解读是否是恰当的。尽管我发觉德雷弗斯的观点在很多方面既有趣也有道理，不过我认为对他试图为海德格尔赋予某种[共同的(common)]意义提出批评是有一定理由的。即便就单独拿出《存在与时间》第一部分的很大一部分章节而言，一种实用主义式的阐释是貌似合理的，但就整个文本而言，它拒斥这种解读。

含糊的“日常状态”

《存在与时间》里包含两个与实用主义式的解读不相容的主题：(a)“日常”(everyday)状态的含混性；(b)时间，或者更准确地讲，此在的作为一切领会存在之境遇(horizon)的时间性(Zeitlichkeit)。眼下，我首先主要地想聚焦于第一个主题。达致任何实用主义式阐释的一个关键点在于“日常状态”(Alltäglichkeit)这一概念，它是我们在世存在的最基本的结构。然而，在《存在与时间》中，由于“常人”(das Man,通常英译为“the They”)这一概念的含糊不清从而导致日常状态整个地陷入模糊。一方面，“常人”是一种存在样态，换言之，是属于此在之绝对结构的一种源初现象，因此，它是此在的一种必然而恒定的结构。⁴ 在日常的出神状态中，我们行动和思考，一如某个“整全”(One)(或“*They*”)在行动和思考。另一方面，常人亦被描述为是一种匮乏(deprivation)、一种欠缺：此在在日常状态中缺乏自持性(selfhood)——此在的非本真性(uneigentlich)。此在之存在的作为常人的日常状态明确地被一些贬义词项加以刻画；借以向“向来已知”[already-known(cf. SuZ § 27)]的回退，它将一切真确的可能性纳入种种含糊不清中，并将其非本真性描述为某种向着“异化”(Entfremdung)、“引诱”(versuchung)、“消遣”(Zerstreuung)、“纠缠”(Verfängnis)的“沉沦”，其最终被规定为一种“坠跌”(downward plunge)活动(cf. SuZ § 38)。

倘若这种日常状态下的异己化(not-being-oneself)的确是一种“沉沦”，那么这种沉沦向来已经发生了。但如果将此在一开始就规定为是“向来我属的”(Jemeinigkeit)，那么它何以必然要沉沦于日常的异己状态？我们该如何理解海德格尔的“此在”概念？这一阐释在很大程度上依赖于对下述这对关系的阐明——作为第一部分主题的关于“日常状态”的分析和第二部分与时间性分析相关的这对问题重重

的概念——“本真—非本真(Eigentlichkeit—Uneigentlichkeit)”——之间的关系。在我们的日常状态的帷幕背后是否还有其他作为其根基的东西，一种通过特殊的“畏”(Angst)的体验来揭示的东西？或者，正如德雷弗斯所主张的，在其背后是否一无所有？

对于这一日益被消极地刻画的日常状态，德雷弗斯的解决方案是提出他自己的“整全”(The One)这一术语，它包含在公共层面上与事物打交道。器具的有效性恰恰依赖于社会规范；不言自明，无论是对器具还是语言的使用，都离不开一种“均置性”(Durchschnittlichkeit)，在那里，一个共同体赋予此在的诸活动以意义。在这种意义上，“The One”被当成是一切基本活动的前提条件。因此，德雷弗斯便将如下两个事项截然划分开来：一个中性的“*The One*”概念；一个具体的衍生形式。然而，《存在与时间》中有这样一种趋向：将日常状态置于非本真之中，这一点很难与实用主义的阐释相一致。当海德格尔主张应当将“本真”与“非本真”理解为纯粹的技术性术语而不包含任何价值判断时，⁵他对术语的这一中性特征的确信是极为可疑的。如果它们根本不包含任何规范性的内容，那么海德格尔用这两个精心打磨过的词取代一些更加技术性的术语就是令人费解的（难道我们要将这位“来自梅斯基尔希的天才人物”视作是令人厌恶的修辞学家？）。可将此文本称为“实存主义者的感伤”(existentialist pathos)，由此便拒斥了一种前后一贯的实用性阐释。

诚如《存在与时间》导论中所表明的，海德格尔的基础存在论旨在为关于“一般存在之意义”的理解提供某种单一的根基。在§5中，海德格尔明确阐述了此书的意图，即旨在显明时间乃是一切关于存在之领会的“境遇”。《存在与时间》的核心理路在于将时间概念奠基于某种关于(个体的、有限的)人之生存的时间性阐明上，就此，这本书可被看作是向我们展示了一个更为传统的“主体主义”的先验论证结构，而对有关存在之日常领会的澄清则仅仅是这一论证的起步。这一先行的分析涉及一些条件的设置，借由这些条件可将某物算作

某物，眼下则是海德格尔对实践应对的强调——世界被看作是某种“行动境遇”（action-horizon）。然而，这一实际运行的层面先行假定了领会之作为“筹划”（Entwurf）的生存结构，后者乃是体现“烦”（Sorge）这一复杂生存结构的一个面相。根据这种先验的阐明，此在正是在于这种烦（一种时间性结构），它是我们日常状态之可能性的条件，除此别无他途。这样看来，德雷弗斯所谓的“漫不经心的状态”并未触及问题的最根本之处，毋宁说它恰恰受制于这一此在的时间性。很明显，德雷弗斯将自己禁锢在《存在与时间》的第一部分，他似乎过多地着眼于第一部分的“静态”分析，亦即聚焦于“存在”而忽略了“时间”。不过，我在这里并非想要论证德雷弗斯的“从海德格尔到维特根斯坦”⁶是否是一种误导，而是仅仅想指出某些困惑，一种实用主义式的阐释在其自身的术语那里所遭遇的那些问题。

何种日常状态？

这些问题不仅关乎状态（诸如“本真”、“非本真”或“源初”），而且也关乎“日常性”的具体特征。尽管海德格尔强调阐明此在的要点不可混同于“有关生存的具体的可能的观点”⁷，但处于无差别的日常状态层面上的在世存在仍包含某些特别的特征。我在此想要讨论的是海德格尔的前存在论的出发点影响了“世界”这一存在论概念，以及他在《存在与时间》中关于意义、语言和社会性的阐释。借由对最切近我们的周边环境的分析，海德格尔力图达致“世界性（Weltlichkeit）”这一存在论概念。⁸

这里，“最切近”（closest）究竟是什么意思？当然不会是我们身体的最私密的感受体验，也不是某种最切近于此在的物理肉身的东西，而是在一种具体的活动样态的关联中和我们密切相关的东西。这里的关键术语是“Umgang”——交往——或如德雷弗斯所说的“举作”（comportment）。在胡塞尔赋予认知（cognitive）以优先性并且将理论活

动视作一切活动之范型的地方，海德格尔将其关于人类理解之分析的始点定位在一种更为根本的生发层面(production-level)上。通过使用来与物打交道，这是与物关联起来的基本模式，在这一模式中衍生出一切其他的关联样态。海德格尔在这里用了“Handtierung”这个词，较之德雷弗斯所使用的更为抽象的“操纵”(manipulation)一词，前者更能显明一种上手性。在和物的打交道中包含一种查看——Umsicht(寻视)——或“审视”(circumspection)，它导向一种劳作，进而它被赋予器具的特性(比如，制造出一只鞋，于是它便从属于鞋类)。在德雷弗斯看来，这一漫无边际的审视乃是海德格尔对更传统的意识观念的转变。⁹

尽管绝不可将“世界”这一海德格尔的存在论概念解读为一切物的总和，但他仍然借助物来刻画它，换言之，他借助于工具或用具(Zeug)的那种指示特性。在一天天的生活中，我们并不着意于纯粹的“物”(objects)，而是始终和用具打交道；“事物之向之所用”(etwas Um-zu)。工具仅依赖其所指向的程度而成为工具，并且占据着特定的位置，即一种与其他工具的某种依附关系，而这些关系构成了一个指示性的整体(Verweisungsganzheit)。因此，这一指示整体便优先于与单个实在物的关系。换言之，这里存在一个不断扩充的“用途”(Um-zu)和“用向”(Wozu)的关系结构，后者构造了一个阐释性的指示框架，其中，所有工具或用具均隶属于某个包容性整体(Bewandtnisganzheit)，它构成此在身处其中的整个世界。作为一个有意义的向来已经被揭示出来的指示整体的世界，和此在有着相似的结构，而正是这种相似性构成了揭示任何上手的(ready-to-hand)单个实在物的可能性条件。这个向来我属的世界首要地被那些隶属于技术工具的词项所刻画；由那些上手使用的用具构成，后者进而回溯至一个先行的网构并趋向于某些使用。这一日常状态的原型于是就被描述为一个“作坊”、一个“Werkwelt”¹⁰，它奠基于用具与作业之间的关系，而非人与人之间的关系。正是在相关的背景下，我们才问海德格尔的“实践”(praxis)概念是否过于狭窄以至于为某种实用主义的解读留下了余地。

手的辖域

海德格尔在刻画我们与周遭世界打交道的情形时使用了一个极具说服力的隐喻：人的手。在他对我们在世界中的日常交道的描述中，可以看到，手的隐喻似乎从来未被当成是一种隐喻。这一隐喻在《存在与时间》中逐渐被细致地呈现出来：实践逐渐趋向于打交道的、纯粹的和简单的。海德格尔的所有例子均取自那些简单的不掺杂任何复杂的社会作用的劳作情形。因此，与我们最为切近的这个周遭世界就可被描述为是“手的辖域”（The domain of the hand）。关于世界中的实在物的规定，并非源自某种视觉模式——即出自一个世界之外的我的理论化的凝视——而是出自它们与手的关系。用海德格尔式的表述：在对锤子的使用中觉察到锤子的称手如意——它的存在在于其“上手性”（ready-to-hand）：

打交道一向是顺适于用具的，而唯有在打交道之际用具才能依其天然所是呈现出来。这样的打交道，例如用锤子来锤，并不把这个存在者当成摆在那里的物进行专题把握，这种使用也根本不晓得用具的结构本身。（SuZ:69/BT:98）¹¹

在其“上手状态”（Zuhandenheit）中把握实在物优先于将其视为“现成状态”（Vorhandenheit）（即“对象”）的可能性，而且这点也是根本性的。¹²由此，海德格尔似乎通过对上手性的强调便剔除了传统给予视觉隐喻的优先性。当德雷弗斯试图用“manipulability”翻译“Handlichkeit”、用“availableness”和“occurrentness”来分别翻译“Zuhandenheit”和“Vorhandenheit”时，他便错失了这一有关人手的强调。海德格尔对日常状态的刻画始终受到这一作为实际领会之准则的基于手之交道的观念的引导，而非一种纯粹的基于一定情境和习俗的实际论证的指引。也就是说，《存在与时间》第一部分关于“日常应对”的描述，就那些用以刻画基本行动的例子而言，相当接近于

雅可比·梅里奥的实践学的进路。¹³ 这里，我的论点简单地可归结成这样：在这一描述中所使用的那些例证类型包含某种哲学上的关联。

此在的阐明意在对其自身之所是给予细致入微的探查，所以海德格尔力图避免那种借助他所谓的在体验中直接被给予的东西来进行哲学建构的做法。相反，海德格尔将自己的研究称为一种“基础存在论”，并且倾心于某种构成一切可能生活世界的一般性条件。鉴于这一目的，《存在与时间》关于“日常性”的呈现最终说来就缺乏如下两个向度：一方面，海德格尔对于我们日常操劳于世的描述就太过具体了——在劳作中，隐喻在“上手”的源初作用中变成规范；另一方面，人们或许会质疑海德格尔的“事实性诠释学”（hermeneutics of facticity）是否充分具体——他口中的手并非是一双轻抚温柔的手，相反，那是一双正在锤打的手。它发挥着功能，但是缺乏感受。一双人的手，它可以轻轻抚摸、打招呼、为某个旋律拍手叫绝，或者，也可以像使用锤子那样发挥其工具的作用。即使是在最为原始的人类文化中，人们仍然通过除了使用用具之外的那些活动——比如祭祀、音乐、讲故事等——为自己以及周遭的世界赋予一定的意义。

尽管“此在”一词就其本身而言包含某种重要的中性色彩，因为这种阐明旨在先于“每一事实性细节”来作出（亦即优先于任何那种在具有性别差异的存在），但在将劳作世界（workshop-world）视为某种传统的男性世界这一意义上，那种最为切近的日常世界——以及手本身——还是显示出某种性别上的差异。难道不存在另一种在我们的生存中同样必要的作为“母亲之手”的手吗？[这里的“母亲之手”仅仅是一种隐喻：它象征一种对其他事物的某种非生产性的关切（non-productive care for others），而这种作用是任何性别的手均可拥有的]。从一种个体发生的观点看，对生产的强调令人困惑：婴儿首先学习社会技艺，比如识别父母的脸，通过对情绪和需求（比如食物、关怀、注意等等）的表达从而与世界产生关联。就此而言，此在似乎在出生伊始就已经成型。如果存在一个与世界相关联的绝对根本

的模式，那么它为何就是一种工具操作意义上的？即便手已经取代了眼睛，此在仍然是某种能动者（agent），而非一种被动者（patient）。因此，海德格尔的手似乎就包含了那种传统意义上与观看相关的无感受性（invulnerability）和中性（neutrality）。

一种劳作的存在论

海德格尔的“手”包含一种固有的特性。它绝非任何人的手，而是一个劳作者（worker）的手。那是一双劳作当中的手，但不是工业劳工的手；那是一双作坊工匠的手。作坊这一模型描画出一幅情境，其中，各种工具、个体劳作与最终产品之间的关系均得到了清晰易懂的呈现。在此情境中，“工具与产品”这一结构（其中某种特定的用具被使用着）被清晰地呈现在主体面前。就关于用具、劳务以及能力之知的这一基本的生产层面以及对构成基础存在论之根基的洞察而言，我们可将其称为某种“劳作的存在论”。这便是 在海德格尔有关挥动锤子和制作鞋子的例子里相当过时的东西，的确，在《存在与时间》里不难察觉出一种反现代性的倾向。不过，在我看来，以这种用具使用和单纯劳作的方式来描述世界的意义结构包含一个更为一般性的问题。即使劳作本身的进程趋向一个更加广阔的境遇（包括物的自然特性、成品及其潜在的使用者），这一解释仍然错过了某些重要之物。

海德格尔展示了一个奇怪的非个人的世界。虽然“与我们最为切近的存在方式”被规定为在一个劳作世界之中（其中我们均可以被替代）的不断操劳，这是否就意味着在私人关系意义上的（比如家庭关系）私人性不属于这一“日常状态”？个体性和对他人的可替代性在日常状态下被掩盖起来了，诚如用具在其作用中“消失了”。就策略而言，《存在与时间》对于“现成性”（Vorhandene）和“上手性”（Zuhandene）的分析要优先于对“共在”（Mitdasein）和“共世”

(Mitwelt)的分析。他者首要地借由物来予以阐明；不是任何物，而是那待及上手之物，即用具和器具。我们在“劳作之际”与他人照面，宛如器物的制造者和使用者相照面，而非那种面对面意义上的照面。

此在首先通常从自己的世界来领会自身，他人的共同此在往往从世内上手的东西方面来照面。但即使他人“在他们自己的此在中”成为课题，他们也不是作为现成的人称物来照面的，而是我们“在劳作之际”，也就是说，首先在他们的在世中碰到他们的。(SuZ:120/BT:156)

海德格尔主张世界最初乃是一种“共世”，其中与他人的共在生发出了意义(Bedeutung)。¹⁴ 尽管世界之为世界有赖于共同的实践活动，但与他人的实际照面却总是间接的，也可以说是“二手的”，其中，他人在器具关联中是本质性的。¹⁵ 胡塞尔将他人规定为一个活着的躯体(Leib)，而在海德格尔那里，他人则显著地呈现为是“非肉身性的”(disembodied)。在关于作为供应者(suppliers)和制造者(manufacturers)与他人之关联的描述和关于“作用”的物之关系的刻画之间，存在某种奇特的相似性：

对最切近的周遭世界(例如手工业者的工作世界)进行“描写”的结果是：他人随同在劳动中供使用的用具“共同照面”了，而“工件”就是为这些他人而设的。在这个上手事物的存在方式中，亦即在其因缘中，有一种本质性的指引——指引向一些可能的承用者，而这些上手事物应是为这些承用者“量体裁裁”的。同样的情形，在被使用的材料中，“承办”得或好或坏的材料制造者或“供应者”也来照面。(SuZ:117/BT:153)

一种关于在世存在的“技艺式”描画？

如果我们像德雷弗斯那样将《存在与时间》的第一部分解读为对

某种源初境遇的呈现，那么令人不解之处在于，它将我们与世界的关系描述为是受制于那些与工作和生产相关的情形，而非受制于语言和社会实践活动。不同于德雷弗斯对我们“背景实践”的社会面向的强调，《存在与时间》十分强调物及其作用，而非那种社会领域。如果《存在与时间》第一部分被解读为是一种实用主义的意义理论，那么这种实用性便会指向一种技艺（*poietic*）而非实践。对于亚里士多德的《尼各马可伦理学》而言，技艺乃是一种生产活动，其目的外在于活动本身——而在于最后的产品。与技艺相对应的操作是技术（*techne*），一种关于生产的实际技能。而实践则以其自身为目的——它仅仅出于自身——即成为一种良好行动。实践智慧（*phronesis*）是关照这类活动的“视”（*sight*）。实践活动并不处于那种“为此意在为彼”的工具链条中，这一链条的终点是某种欲成其是的产品被制造出来。就此而言，显而易见，海德格尔使用的有关“一般日常活动”的所有例子都与某种需求（*needs*）相关。根据亚里士多德关于实践和技艺的区分，实践不仅超出而且也不同于任何直接趋向某种生命自足性的活动，它脱离于那种生命需求的羁绊而自行其是。它作为一种生活的筹划，趋向于某种最好的可能生活，因此，它首要地着眼于行动者本身。按照这一区分，人类特定的存在模式源初并不由制造构成，而是由行动构成，并且在本质上与成员之间的言谈（*speech*）、多样性（*plurality*）和讨论（*discussion*）如此这般地关联起来。

难道在海德格尔的操劳世界里完全没有实践的一席之地吗？当木工和鞋匠从外部与各自的作坊照面，他们在通常意义上的公共空间言谈、游戏、休息和思虑（亦即，以一种有别于生产制造的方式活动），难道没有这样的余地吗？如果有人欲将日常状态视为关于世界之意义的基本结构，那么，非生产性的时刻（*non-productive time*）不也必定出于其自身而形成某种可靠的理解吗（至少是关于此在的存在）？在日常状态中与我们照面的各种各样的“意义”较之在其使用

中所显露出来的那种器具之“意义”要丰富复杂得多，这些使用包括：对特性、审美、伦理、礼仪、地位、才智、尊严、体面、优雅或粗陋做出判断；关于荣耀、羞愧、爱、信任和团结的体验，它们均源自社会领域，而与器具的上手运作毫无关联（或者极少关联）。如果理解意味着掌握如何做某事，那么这种掌握更多地接近于一种实践，而非海德格尔的那种技艺性的刻画；比如掌握了如何许诺、能言善辩、文质彬彬、交友、讲话有理有据以及做出某个一般意义上的伦理判断。简言之，有关判断和德性的活动在亚里士多德那里均属于实践的范畴。

汉娜·阿伦特关于“工作”(work)和“行动”(action)的区分或许可被视作是对海德格尔的打了折扣的“实践”概念的一种修正。¹⁶阿伦特的“工作”大致上对应于亚里士多德的“技艺”，并且指向一种生产(fabrication)；而“行动”则是一种“实践”的形式，后者借由语言呈现在社会领域中，并且指向对行动者本身的某种揭示，在那里，个体通过投身于某种先行已在的社会关系网和语言交流，从而使他/她是其所是。在阿伦特看来，任何关于“谁”的问题——即对行动者的识别——均取决于“行动”，而非劳动或工作。对她而言，人类最充分意义上的在世取决于行动，而不是通过工作或劳作。正如她所言：“毫不夸张地说，丧失言谈和行动的生命是一个死魂，它不再是一种人的生活，因为它不再与人共在。”¹⁷行动是人的生活的一个面相，通过它的历练人们可以获得自由，而劳动和工作则始终受制于必然性。对阿伦特而言，我们的日常世界是由语言和社会交往所规定的，而非通过对器具的共享。现实本身的意义取决于语言而非相反：出现于公共空间里的事物(所有人均可感知到它)同时也使其自身成为现实。“与世界一道”(passing the world along)在阿伦特眼里并不是非本真的和衍生性的，而是维系着我们有关一个共享现实的意义(sense of a shared reality)。如果我们的日常的“应对实践”(coping practices)(在《存在与时间》里似乎等同于工作和生产)是此在之在世存在的根基，这必定是就此在亦与他人照面的层面而言的，但由于海德格尔的

实践概念如此之狭窄，以至于对社会的描述显得苍白无力，而与他人的照面则是通过他们的功用才得以可能：“他人作为他们所是的东西在周围世界被操劳的东西中来照面，他们是他们所从事的东西。”（SuZ:126/BT:163）我们能够拥有的的是一个剥离了除却劳作共同体（work-community）之外的其他一切社会性事物的实践概念，或者是那种沦为“常人”的被动消极的公共世界，亦即这样的一个实践概念，它剔除了那种传统意义上对实践理性的关切，也就是所谓的伦理。¹⁸

日常状态的两个层面？

相比德雷弗斯对此在之共在给予积极的正面评价，海德格尔则对公众性（die Öffentlichkeit）始终报以贬抑的态度，将其刻画为一种“疏远”（Abständigkeit）、“平均状态”（Durchschnittlichkeit）和“平整化”（Einebnung）。¹⁹ 尽管“作坊”或者“劳作世界”谈不上是“私人的”，但它绝非任何关于世界的那种世俗意义上的“公众性”。如果在日常性中包含某种层级区分，可以将其显示为是“公众”和“劳作世界”之间的差异，后者展示着那最切近于我们的周遭世界。从一种实用主义的观点看，这一区分有一定的意义，但对海德格尔而言，关于存在的某种日常状态的模式明显要比其他的方式更为源初。公众在其“闲谈”（Gerede）、“好奇”（Neugier）以及“模棱两可”（Zweideutigkeit）中显示出一种外在的疏远性。德雷弗斯对这一问题的解决策略是在《存在与时间》中区分了两种不同的公众形式：一方面是某种结构上必然所包含的，另一方面则是一种因循的特殊的衍生形式。然而，这一试图将某种不相关的“特殊衍生物”从与一种更为一般的“活动之领会”（intelligibility through activity）的关系中剔除出去的意图，仍然保留了一个劳作世界以及它关于手的强调。

“做”与“说”之间的等级

不过，德雷弗斯并未主张可将一个具有意义结构的世界独立地基于那种单纯的依据工作操劳的领会来进行重构。为使这一图景变得完整，必须要添加一些额外的东西。当德雷弗斯言及“技术与实践”对于构造意义世界的重要性时，他无疑也包括社会和文化的实践活动。然而，当他指出一切活动——甚至是简单如使用锤子这样的活儿——均是习得的并且预先假定了某种“做事的寻常方式”（average way of doing things）时，他似乎仍旧没有想着要将语言纳入那种意义构造的根本层面（就像对用具的使用所做的那样）。在《存在与时间》中，“做”和“说”之间存在某种等级，这一点反映在德雷弗斯对语言的如下解读中：他将语言视作是某种关于在世之更为基本层面的衍生形式。²⁰我认为德雷弗斯的这一派生性的解读部分地存在于海德格尔的文本里，但考虑到德雷弗斯自己有关“社会技艺与实践”这一观念，它又暗含某种令人困惑之处。

我们“日常的熟练应对”（一个在德雷弗斯的著作中反复出现的术语）预先假定了某种关于存在的非课题化的、清晰的领会。领会（Verstehen）是一个相当复杂的概念，它与“现身情态”（Befindlichkeit）、“言谈”（Rede）一道显示着此在的一个方面。如我们所见，海德格尔并未首要地将这一根本性的领会指向语言或语词的意义，而是与某种实践概念关联起来。

在存在者层次上的话语中，我们有时使用对某事“有所领会”这种说法，它的含义是“能够领受某事”、“会某事”或“胜任某事”、“能做某事”。……此在一向是它所能是者；此在如何是其可能性，它就如何存在。（SuZ:143/BT:183）

根据德雷弗斯，所谓“源初的领会”即是指“对器具的实际使用”，²¹而阐释（Auslegung）则是一种衍生模式，但并非是某种形式的

对领会的欠缺。那种根本性的领会旨在为做某事而使用某物，而阐释则是意为为做某事而将某物视作某物。²²因此，阐释的产生根本未使用任何语词或最微弱意义上的必要的表达，比如：“锤子太重啦！”或者简单地说“太重啦！”²³换言之，关于那种源初的领会，阐释并未添加进任何东西，它仅仅显示这一源初的领会。²⁴与阐释一道，我们仍处于和实践应对的范围之内。在德雷弗斯看来，尽管“阐释”并非必然是有缺失的，但命题（Aussage）则显示了某种关于领会的欠缺形式。²⁵或者更精确地说，理论化的——或如海德格尔所言的“命题式的”（apophantic）——指归于述谓一个对象的断言（也就是说，将某物视作为“现成在手的”而非“有待上手的”）呈现了一种领会的欠缺形式，它不同于那种属于具体情境的（比如木工活动）阐释性断言。一个断言唯有在植根于领会之际才具有意义，因而这种意义不是那种显示在某个判断活动中的意义。²⁶一个断言除非将自身“植入”实践应对的背景中，否则它就是有缺陷的（德雷弗斯认为，为了某个断言的出现，就必定在打交道的活动中存在某种扰乱）。²⁷就阐释性断言嵌入某种劳作情境这一情形而言，这种扰乱或许是暂时性的：某人喊道：“拿给我另一把锤子！”而后转而继续工作“一言不发”。²⁸而就一个命题式的断言而言，它和一个实际的操劳活动没有直接的关联，而其对于某种工具之结果链条（毕竟构成了一种“意义”）的依赖性因此就显得含糊不清。换言之，在阐释性断言与命题式断言之间存在一种等级关系，前者是“积极的”（positive），后者则是“欠缺的”（privative）（cf. BiW:211—212）。

在德雷弗斯看来，海德格尔的本质性的言谈（使语言成为可能）源初并非言辞的。他将德文“Rede”译为“telling”（言谈、道出），而该词通行的英译则是“discourse”（显然暗含了某种与语言和语词交流的紧密关联）。²⁹在德雷弗斯那里，“言谈”可大致等同于“道出时间”（telling the time）或“道出不同钉子之间的差异”。³⁰“言谈”依赖某种先天的“结构声音”，后者先行已包含在一个指归整体（referential

whole)中,借以正确地使用“道出物之差异”从而使此在步入澄明。当我们举起锤子正确地使用它之际,便“显明”了锤子的一种意义:在与钉子的关联中它是其所是。也就是说,“言谈”或“道出”乃是一种前语言的去蔽运作,它向来已经存在于实际的“日常交道”中。德雷弗斯将言谈解读为是对一种有关器具之关联的“本质结点”(natural joints)的识别。³¹这是否意味着语言活动在我们的世界中无法“产生”(produce)这种“结点”或重要的差异,亦即它们自身并不构造着世界?

语言自身无法产生其意义和意蕴,这一点听来的确很怪异,但是这点始终贯彻于海德格尔在《存在与时间》第一部分有关“意蕴”(Bedeutsamkeit)的观念中。一件工具的“指引”(signifying)——比如一把锤子——在于其不断扩展的(解释学的)指归特征。“意蕴”是作为前述谓性的应对的世界的结构,是“何所用”(in-order-to)与“为何之故”(for-the-sake-of)之间的诸关联:“我们把这种含义的关联整体称为‘意蕴’。它就是构成了世界的结构的东西,是构成了此在之为此在向来已在其中的所在的结构的东西。”(SuZ: 87/BT: 120)因此,“意蕴”这个词所指的东西与语言无关,而是关乎通过使用获得清晰的领会——很大程度上等同于那种被视作语言和语词之意义的可能性条件的清晰的领会。就此而言,“意蕴”之所在与所出乃是劳作世界而非某种由语言实践构成的公共空间。

在《存在与时间》对待语言地位的问题上,德雷弗斯强调语言并非是一连串源初的借由各式各样的“规则”予以规定的“喧闹”(noises)。他主张语言的使用是在一种主体间的背景中展开的,后者向来已经具有了意义。理解一种语言并不经由“沉思”(meditation),而总是直接地显示于这样或那样的情境里。问题在于,那种海德格尔在其中规定语言的日常背景均是生产性的:趋于社会式的谈论、讲笑话、讲故事、“漫无边际”地闲谈,除了被当作是对非本真状态的例示,语言作为一种展示情感或意愿的方式却并未被提及。然而,德雷

弗斯则试图引出某种“社会语言的实践”观念，它对于理解世界具有根本性的意义：

一旦某人被纳入一个共同体的活动里，只要他寓居于那些活动而不是想着从中挣脱出来，那么他仅仅是单纯地听到语词并且认为它们是有意义的。唯有居于言语实践才能显明其意义。（BiW:219）

在言及诸如“语言实践”或“语言能力”（亦即某种对海德格尔与维特根斯坦式的语言游戏理论的结合）这些术语，并且对“言述”（articulation）、“言谈”（telling）以及“准语言性的”、“意蕴”给出自己的解释时，德雷弗斯忽略了语言自身无法产生意义或理解，而是仅仅显明在具体物质活动中向来已经在“那儿”的东西。如果语言本身无法在世界中给出任何有效的区分，那么简单的一点是，在那里，某种有关所谓“语言实践”的意义与意蕴的本真的源初本源就没有任何容身之处。如我所见，这里颇值得一问的是：较之对用具的生产制作式的使用的刻画及其重要性的强调，海德格尔在《存在与时间》第一部分关于劳作世界的描述是否导致了一种关乎语言之作用（在日常世界中构成意义）的极为狭隘的观点？

关于后天认识和“闲谈”

德雷弗斯的一个基本假设在于如下一点：那种我们所共享的、其中人们社会化地彼此关联起来的实践背景是我们理解事物的缘由。³² 基于此，我们就可以期待在交流环境中语言的正当使用，并由此产生各种“意义”，这类似于那种在生产活动中对工具的使用，二者以同样的方式发挥着作用。然而，在《存在与时间》里，语言代表着某种危险；它天生趋向于某种误解，德雷弗斯同样意识到了这一点：“语言正是借由其结构而使此在逐渐偏离其与存在的源始关联及其自身的存在，因此，语言使得此在从其源初状态堕入无根状态（groundlessness）成为

可能。”³³在《存在与时间》里，“领会”(understanding),严格来说,在于掌握如何正确地与事物打交道,误解仅仅产生在语言的层面上,即当与我们打交道的某物从其上手性转向拥有某些“属性”(properties)(它们是由一个断言所赋予的)的现成性时。因此,一个断言便将其带至这样的险境:遮蔽有关世界以及上手性的那种阐释性的指归特征。³⁴

这里指出了德雷弗斯的如下主张:源初的领会是“器具的实际使用”,³⁵而且如海德格尔所言,³⁶“断言意味着交流”,《存在与时间》里从通过手之交道的领会向借由交流的理解的转化始终受到平均化(Nivellierung)的威胁。不同于德雷弗斯强调“在语言中打交道”的必然性,海德格尔则始终对交流本身所先天具有的那种平均化的倾向保持着警惕。语言中包含一种平均的可理解性,后者使得交流中的事物“在很大程度上得到理解”。这种理解仍然仅仅是一种后天的认识。在共在的言谈中,所关心的并非是那种趋向所谈论的实在之物的源初的存在之关联(primary relationship-of-Being),而是某种类似的东西:“在言谈中所谈及之物”(闲谈之物, das Geredete),而且言谈因而完全趋于无根状态(Bodenlosigkeit)。³⁷平均的可理解性——它对于德雷弗斯是如此重要——使得这一后天认识成为可能,因而不同于某种“源初的领会”。当海德格尔就“语言活动”做出如下这段表述时,在德雷弗斯那里似乎为它留有一定的余地:

听和领会先就抓牢话语之所云本身了。传达不让人“分享”对所谈及的存在者的首要的存在联系;共处倒把话语之所云说来说去,为之操劳一番。……因为话语丧失了或从未获得对所谈及的存在者的首要的存在联系,所以它不是以源始地把这种存在者据为己有的方式传达自身,而是以人云亦云、鹦鹉学舌的方式传达自身。(SuZ:168/BT:212)

作为交流的“闲谈”(Gerede)越出了其合法的界限。“言谈”在其“具有权威性”之际、在“事物是其所是缘于某人之道出”之际,变成了

“闲谈”。“闲谈”本质上是一种道听途说(Hörensagen),其中,言说者并不“理解”其所言说之物,因为他们缺乏源初体验。在言谈(Rede)变成闲谈(Gerede)之际,它并非是在一种明见的领会中让在世存在向我们敞开,反而是遮蔽了它,让实在之物在世界中隐而不彰。³⁸

在表明了德雷弗斯将实际的使用强调为是某种理解事物的源初形式后(正如海德格尔片面地对制造活动的强调),我们就可以以此来断定所有摆脱了实际劳作活动的交流均是闲谈。由此,在海德格尔那里被赋予意义的(亦即使在世存在得到敞开的)“语言活动”,其范围在最弱的意义上可以说是被加以限制了。毕竟,我们使用语言的绝大多数情形并非是诸如使用锤子这类情形,而是在某种公共的社会运作里。由此看来,与“Gerede”一词所对应的英译词“idle talk”或许就比本意上想要表达的要更强烈一些:在闲谈之际,它从劳作世界以及具体的实际活动中挣脱出来,语言变成是非本真的和非实质的,情况真是这样吗?语言仅仅能够作为一种对实际交道的补充物,它就是“本真的”?的确,当海德格尔将“好奇”(curiosity)描述为某种从劳作世界中解放出来的审慎活动时,他貌似指明了同样的东西。

《存在与时间》对语言的定位是模棱两可的:一方面,话语和言谈是一种我们在其中阐明在世存在之可理解性的方式,而且作为一种共在(Mitsein),我们向来已经被置于话语当中。另一方面,海德格尔在《存在与时间》中关于语言的大多数例子均被视作一种有关器具之上手状态的附加品,而不是被当作一种基本的领会模式。这一附加品在将其自身的生活导向一种“闲谈”时,甚至被视作是一种威胁。作为闲谈,语言便坠入一种出离世界之源初领会的“沉沦”(fall)和“理论”里,亦即从一种作为“某物之何所用”(something-in-order-to)的解释学的领会趋向一种作为对象的述谓性的“某物”。也就是说,语言即便作为一种实际领会的衍生物,它借以一种虚假的理解来取代某种更为源始的领会,从而亦将自身呈现为某种特定的“堕落”的危险。这种话语形式不单单是有缺陷的,它还变得坏起来,遮蔽着关

于此在之存在的真理。因此，语言就可同时既被描述为一种“附加物”，又可被描述为一种对源初性领会（它本质地包含在用具之上手性中）的威胁。如果我们像德雷弗斯那样认为海德格尔提供了某种实用主义的意义理论，那么就会遭遇一种德里达称之为“附加逻辑”（the logic of the supplement）³⁹的悖论结构：语言是一种关于本质地包含在实践应对中的领会的附加品（也是某种潜在的威胁），语言从其中衍生而出。然而，根据德雷弗斯，我们的日常实际交道是处处约定俗成的（即是他所谓的“整全”所意指的）。就约定俗成的意义结构（conventional meaning-structure）这一宽泛的意义而言，语言因此就必定是某种可能性条件的典型例示，即是它为何被刻画为一种日常操劳中的附加品（亦即用具之上手性）。

就一个人能有效地谈论实践活动而言，这些活动必定是一种在社会中相互协作的产物——而非出自一个单独的实践者。一个自然而然的结论是，海德格尔在《存在与时间》中对此并未给予足够的关注。问题在于：对于那种本质性地包含在正确使用用具中的约定俗成特性的言及，是否足以为德雷弗斯所谓的“社会技艺与实践”提供一个适当的空间？那种被视作实践应对之衍生物——同时也是一种附加品——的言语活动能否用来说明意义的丰富多样及其价值？劳作活动本身甚至都不需要语言——一个简单的命令符号系统就足以应付了。作为一种对先行领会的明述，那种衍生性命题何以能够通过其见解、品味、概括和叙述来解释我们的社会性交际的生存状况？换言之，将语言视作某种更为源始之领会的衍生形式，这一观点本身难道不是还原论观点吗？

领会与自指

的确，认为话语变成言谈仅仅是因为它与第一手的实践应对“失联了”（out of touch），这不仅彻底限制死了有意义地使用语言这一说

法，而且还会威胁哲学迫使其自身处于那种空泛的喋喋不休的无根基的活动里，甚至也许还是《存在与时间》笔墨之下的“陈词滥调”（scribbling）的产物——一种显而易见的荒谬性。这种在交流中产生误解的特定危险或许俯拾即是。类似于书写中的道听途说，陈词滥调被认为是无法“从源始根基中争得”的。⁴⁰事实上，对于这种奋争、艰辛以及困苦固置出现在海德格尔的所有早期的作品里，并代表着某种渗透在他思考当中的基调。如果海德格尔提出了某种实用主义的意义理论——即便是在打了折扣的意义上——那么为什么他始终要强调这种奋争和困苦？根据一种实用主义的观点，源初性应当是常态的和浅层的，而非特别的和深层的。为了准确地理解言谈真正的威胁，我们必须回到海德格尔在《存在与时间》里提及的“意蕴”这一观念。构成意蕴自身之完整性的指归整体提及一种最终的了结，后者并不包含在那种意义和结果的指归全体里：

但因缘整体性本身归根到底要回溯到一个“何所用”上。这个“何所用”就不再有因有缘。这个“何所用”本身不是一种以世内上手事物的方式存在的存在者；相反，这种存在者的存在被规定为“在世界之中的存在”，它的存在状况中就有世界之为世界本身。这个首要的“何所用”不再为了做什么，不是因缘的某种可能的“所缘”。首要的“何所用”乃是一种“为何之故”。这种“为何之故”却总同此在的存在相关，这个此在本质上就是为存在本身而存在。（SuZ:84/BT:116）

这种首要的“何所用”（towards-which）乃是一种“为何之故”（for-the-sake-of-which），后者即是此在本身，它被规定为“在其存在中的存在本身本质性地成为一个问题”。对于某物之作为上手状态的实际领会（亦即揭示某个存在者之存在）因而就可被视作是预先暗含着一种潜在的自身领会。这一潜在的自身领会是否就是海德格尔在其关于世界——即由“为了做”（Um-zu）、“何所用”（Wozu）以及“为何之故”（Worumwillen）所构成的指归整体——之世界性的分析

中想要澄清的？德雷弗斯的实用主义解读立足于如下可能性：即将那种指归整体建基其上的“为何之故”视作一种双向的社会性构建的“角色”，它可被任何人所占有。⁴¹ 诸如这样的“为何之故”就类似成为一位母亲、一位水管工、一位哲学家等等任何“某人”当下就可发挥的角色，而且海德格尔的确说过：“此在在在日常生活中是为常人自己之故而存在，就是这个常人自己把意蕴的指引联络勾连起来的。”(SuZ: 129/BT: 167)一旦“被抛”进世界，此在便屈居于常人状态并承担预先确立的社会角色，包括某种日常语言、制度化了的实践活动以及行为样态。不过，海德格尔在对于“日常状态”的刻画中，始终暗示一种独立的本真的(eigentlichen und einzigen)“为何之故”(Worum-willen)，一种作为此在之存在的为何之故。⁴²

我的假设如下：被常人之“公众性”所遮蔽着的，不仅仅是上手性的指归特征，而且包括这种“回归自身”(return to the self)，作为最终是“为他之故”(Umwillen seiner)的个体此在所具有的那种隐秘的自指性。在这种“操心(烦)”的自指结构中，我们还可以发现技艺活动何以在对日常性的刻画中具有优先地位，这是因为制造活动的技术结构为其自身赋予一种特殊的便易，从而可通过“操心(烦)”(进而是时间性)来得到阐明。在公共的言谈活动中，“意蕴”显示为一种现成的事物，亦即作为一种客体的、被给予的“事实”，就像“意义”和“含义”，它们无关乎此在对自身之存在的操心。平均的可理解性(average intelligibility)必然运行在一般性的层面上，它趋于将此在自身的“(必定)是其所是”的特殊性(亦即我们“当下即是”的实存的特殊性)遮蔽起来。⁴³ 的确，较之仅从劳作世界里得到解放而言，在某种更深层的意义上，言谈既是一种无所事事，同时又是一种漠不关心；这是一种不负责任的自我抛弃的倾向，一种在某人那里变得浅薄的倾向；一种漫不经心，一种对人们自身的个体生存的漠然。对于海德格尔而言，存在的意义问题与此在之为“谁”这一问题密不可分。

注释：

- 1 下文简称 Biw。
- 2 下文简称 SuZ(德文版)或 BT(英文版)。
- 3 Dreyfus(1994),第 3—6 页。
- 4 Heidegger[1986(1927)],第 129 页;Heidegger(1962),第 167 页。
- 5 Heidegger[1986(1927)],第 43、175 页;Heidegger(1962),第 68、220 页。
- 6 关于 Dreyfus 的“coping”这一概念的一个批判性讨论见 F. A. Olafson:“Heidegger a la Wittgenstein or coping with professor Dreyfus”,in *Inquiry*,vol. 37.
- 7 Heidegger[1986(1927)],第 43 页;Heidegger(1962),第 69 页。
- 8 Heidegger[1986(1927)],第 66 页;Heidegger(1962),第 94 页。
- 9 Dreyfus(1994),第 67—68 页。
- 10 Heidegger 对这一定义相当详细,比如可参见 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag (1979),第 259 页; *History of the Concept of Time* (HCT), transl. T. Kisiel, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press(1992),第 191—193 页,或者 Heidegger [1986(1927)],第 74—75 页;Heidegger(1962),第 105 页。
- 11 本文所涉 *Sein und Zeit* 相关引文的中译文均转引自中译本《存在与时间》(陈嘉映、王庆节译,2008 年)——译者注。
- 12 Heidegger[1986(1927)],第 71 页;Heidegger(1962),第 101 页。

13 J. Meløe (1993) “The Agent and his World” in *Praxeology*.

14 Heidegger[1986(1927)], 第 123 页；Heidegger(1962), 第 160 页。

15 Theunissen (1968) in: *The Other Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*.

16 有关这一 Arendt 与 Heidegger 的比较, 参见 J. Taminiaux (1997): *The Thracian Maid and the Professional Thinker*.

17 Arendt (1958), 第 176 页。

18 不过, 我并不认为 Heidegger 意在主张技艺活动是人类理解的全部要义。相反, 我赞同很多 Heidegger 的解释者(比如 Theodore Kisiel, William McNeill, Jaques Taminiaux 以及 Franco Volpi, 等等其他一些人), 他们认为 Heidegger 在《存在与时间》里的思考与亚里士多德的《尼各马可伦理学》有着内在的关联。不过, 这种解读要求人们不可只看到《存在与时间》第一部分有关“日常状态”的描述的价值, 而是应当着眼于整个文本——包括有关本真与非本真的等级区分。这就意味着“the One”的领域——日常的技艺活动(其中我们都是彼此可以互换的并且此在沉浸于入神状态与周边情形)——并非是一切意义和理解性的构造性层面, 而最为源始的自身领会并不是关乎常人的。然而, 这种亚里士多德式的解读自身面临一些问题: 最显著的一个问题在于, Heidegger 对亚里士多德的概念进行了“存在论化”(ontologization), 在某种程度上也是对它们的改造, 其中, 实践(praxis)所包含的那种社会的、信念的(d)oxastic 以及政治的维度丧失了。关于这一话题, 可参见 Jaques Taminiaux (1991): *Heidegger and the Project of fundamental Ontology*, 第 111—139 页。

19 Heidegger(1986[1927]), 第 § 27 节。

20 该术语借自 William D. Blattner (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*.

21 Dreyfus(1994),第 229—230 页。

22 Dreyfus(1994),第 196 页。

23 Heidegger[1986(1927)],第 157 页; Heidegger(1962),第 200 页。

24 Heidegger[1986(1927)],第 149 页; Heidegger(1962),第 189—190 页;或者 Heidegger[1986(1927)],第 156 页; Heidegger(1962),第 199 页。

25 Dreyfus(1994),第 195 页。

26 Heidegger [1986(1927)],第 153—154 页; Heidegger(1962),第 195 页。

27 Dreyfus(1994),第 208 页。

28 Heidegger[1986(1927)],第 157 页; Heidegger(1962),第 200 页。

29 在《存在与时间》里,有关语言的地位显得模棱两可。一方面,Heidegger 指出话语与现身、领会在生存论上同样源始,参见 Heidegger[1986(1927)],第 161 页; Heidegger(1962),第 203 页。他认为话语“在多数情况下在语言中显露自身”,参见 Heidegger(1986[1927]),第 349 页; Heidegger(1962),第 400 页,人们由此或许会期待语言自身获得了一种敞开的生产性的存在地位,一种 Heidegger(至少就这一时期而言)貌似并不乐意赋予的地位,参见 Heidegger(1979),第 361 页; Heidegger(1992),第 262 页。然而,对于后期 Heidegger 而言,语言作为“存在的家”[cf. “Brief über den Humanismus” in(1967) *Wegmarken*]扮演着一个显著的角色。

30 Dreyfus(1994),第 215 页。

31 Dreyfus(1994),第 224 页。

32 Dreyfus(1994),第 220—223 页。

33 Dreyfus(1994),第 229 页。

34 Heidegger[1986(1927)],第 158 页; Heidegger(1962),第

201 页。

35 Dreyfus(1994), 第 229—230 页。

36 Heidegger[1986(1927)], 第 155 页; Heidegger(1962), 第 197 页。

37 Heidegger [1986 (1927)], 第 168—169 页; Heidegger (1962), 第 212 页。

38 Heidegger[1986(1927)], 第 169 页; Heidegger(1962), 第 213 页。

39 参见 Jaques Derrida (1981) “Plato’s Pharmacy” in *Dissemination*.

40 Heidegger[1986(1927)], 第 169 页; Heidegger(1962), 第 212 页。

71 Dreyfus(1994), 第 144 页。

42 Heidegger[1986(1927)], 第 84 页; Heidegger(1962), 第 117 页, 或者 Heidegger[1986(1927)], 第 193 页; Heidegger(1962), 第 237—238 页。

43 关于话语的“generic drift”, 参见 Taylor Carmann(2000): “Must we be inauthentic?” in *Heidegger, Authenticity and Modernity—Essays in honor of Hubert L. Dreyfus Vol. 1*.

罗尔斯政治自由主义的重构¹

希尔婕·拉文图(Silje Langvatn)

导 论

人们广泛同意,罗尔斯政治的转向始于他发现《正义论》² 没有充分认识到现代民主制中合理公民深刻的多元性,这种多元性削弱了《正义论》第三部分的稳定性论证。³ 因此,罗尔斯在《政治自由主义》⁴ 中的政治的转向可以被看作是对“作为公平的正义”⁵ 稳定性问题的一种回答,或者说是一种调整作为公平的正义以适应“合理多元论事实”的尝试。然而,政治自由主义的成熟版本可以独立于作为公平的正义得到解释,它可以被解释为回答不同于作为公平的正义内在问题的其他一系列问题的尝试。本文试图概述或“理性地重构”这种对罗尔斯后期著作的解读。这意味着我要试图回答这样的问题:罗尔斯成熟版本的政治自由主义的起点是什么? 问题是什么,提出的解决方案又是什么? 他成熟版本的政治自由主义中的主要的体系性理念和概念,比如“重叠共识”、“公共理性”等,又是如何联结起来的?

不过,在开始这个工作前,我应该讨论下某些解释上的困难。

在罗尔斯的思想中,从《正义论》到《政治自由主义》的发展比政治自由主义内部的发展更容易被辨别出来。原因之一是,后一种发展并没有引进一系列新的理念和概念。相反,罗尔斯通过修正政治自由主义既有的理念和观念发展了政治自由主义。有时候,他更充分地刻画了政治自由主义某些理念的内涵,有时候又给它们添加了另外一些意义和着重点。罗尔斯很少明确地进行这些修正,这给我们追寻这些修正造成了困难。不仅如此,在修正自己的理念时,他又并非总是前后一致的。⁶我在这里关注的是(我所论证的)罗尔斯在关于政治自由主义的后期著作中的主导声音,并尝试融贯地对其进行重构。在这样做时,我以1993年版的《政治自由主义》为依据,但给罗尔斯后期的著作以解释上的优先性,比如1995年的《回答哈贝马斯》⁷,还有特别是1997年的《公共理性观念新探》⁸。1996年发表的《平装本导论》也很重要。我不太关注的是《重新阐释作为公平的正义》⁹和《万民法》¹⁰,因为这些著作主要建立在旧作品的基础上,并没有充分反映罗尔斯政治自由主义的成熟版本。我们的重构分为十一个步骤进行。第二部分概述的前三个步骤尝试确定罗尔斯由以出发的问题。接下来的八个步骤则尝试重构罗尔斯解决方案的逻辑。

罗尔斯后期政治自由主义的问题

那么,罗尔斯后期版本的政治自由主义要回答什么样的问题呢?在他关于罗尔斯富有启发的作品中,弗里曼这样写道,罗尔斯政治自由主义回答的两个主要问题“一个与自由主义秩序良好的社会在实践中的可能性有关,一个是自由主义社会中政治权力行使的合法性条件”。¹¹弗里曼的描述不可谓不准确,但它很好地表达了罗尔斯政治自由主义作为自由主义社会的自由主义理论的一面,却模糊了这一谋划中民主的维度。¹²我们要看到,罗尔斯政治自由主义既不是向纯

粹的自由主义社会提出的，也不是向纯粹的现代民主社会提出的。恰恰相反，他的政治自由主义是向特定的政制形式提出的，我们可将其称之为宪政的自由主义民主制，或者用罗尔斯自己的话来说，“宪政民主制”。¹³要想描述罗尔斯后期政治自由主义的问题，第一步是要观察到：

1. 政治自由主义始于这样的信念：我们称之为宪政民主制的政制形式是“合理公正且可行的，并且值得捍卫”。¹⁴

罗尔斯并没有问，“公平公正且稳定的宪政民主制是可能的吗？”相反，他始于这样的假设：合理公正并稳定的宪政民主制的确是可能的。¹⁵为什么要这样假设？罗尔斯说，我们对公正稳定社会是否可能的回答将影响我们切入政治和政治思想的方式：“……它影响到我们参与政治前的那些思考和态度……并且限制或激发我们如何参与其中……如果我们把公正、秩序良好的社会的不可能当作常识，那么这些态度的品质和基调就会反映这种知识。”¹⁶罗尔斯说，他认为哲学的恰当角色之一是捍卫合理的信念，并且“在我们的情形中，它的任务就是捍卫合理公正的宪政政制的可能性”。¹⁷但是，为什么要捍卫合理公正并且可行的宪政民主制的可能性？他隐含的预设似乎是，宪政民主制比我们经历过的其他政制形式更有前景，并因此值得探讨和批判。它建立在那些看上去可以被我们接受的道德理念和观念之上，并且罗尔斯论证说，这种政制形式被证明是可以被许多不同的世界观，包括世界上主要的宗教接受的。¹⁸然而，罗尔斯的政治自由主义并不试图表明宪政民主制是唯一合理公正或稳定的政制。它也不试图展示这种政制形式源于某些正确的道德理论。¹⁹这种根本问题都被完全抽离了。

2. 政治自由主义问的是：秩序良好的宪政民主制何以可能？

一种政治体制可以通过对自己公民的保密、镇压、操纵和教化来

获得稳定。然而,罗尔斯想要捍卫的是“出于正确理由的稳定”——比如,因为它在自身规范理念上是“秩序良好的”²⁰——宪政民主制的可能性。²¹换句话说,罗尔斯想要表明宪政民主制在其目标和基本理念得到公共认可,并在有效地塑造法律和政策的同时,也是可行、稳定的。罗尔斯并不认为现存的宪政民主制在这个意义上是完全秩序良好的,但他假设它们可以变得秩序良好。因此,我们可以说,罗尔斯用自己的政治自由主义试图回答的一般问题是:“一个秩序良好的宪政的自由主义民主制何以可能?”对罗尔斯来说,提出这个问题的必要性并不起源于对特定道德哲学的先天承诺,相反,它是从罗尔斯在宪政民主制内部发现的规范理念和问题中产生的。按照德雷本,我们可以说罗尔斯的政治哲学不只是向宪政民主制提出的,也是从这种政制形式内部(*mediis rebus*),比如它的中间开始的。

3. 政治自由主义始于宪政民主制基本规范理念的内部及其内在的紧张。²²

罗尔斯把这描述为从潜存于宪政民主制“公共政治文化”中的基本的直觉性理念出发,²³比如“某个宪政民主制的政治制度和解释这些制度的公共传统(包括司法的解释),以及作为常识的历史语境和文件”中的理念。²⁴公共政治文化表达了这种政制规范、政治的自我理解,并且被认为区别于罗尔斯所谓的公民社会的“背景文化”。那么,罗尔斯用公共政治文化中潜在的基本理念来做什么呢?

宪政民主制自身的名字揭示了它是一种结合民主理念与自由主义的宪政主义理念的政制。比如,它是一种主张同时基于民主和自由主义宪政的政制形式产生合法的法律和决策的政制。一个宪政的自由主义民主制在意图实现人民主权的理念,或“政治权力最终是公共的权力,即作为集合体的自由平等公民的权力”²⁵的理念的意义上是民主的。一个宪政的自由主义民主制的政治权威的一般结构通过宪法被表达和确立,而这种宪法又是日常立法和政治决策不能与之

冲突的高级法的意义上是宪政的。²⁶在其宪法确立了所有公民特定的基本公民权利和政治自由权利，包括民主参与的权利的意义上，它又是宪政的自由主义民主制。民主的理念和自由主义的宪政主义理念又与宪政民主制公共政治文化中的另外一个基本理念联系在一起：把公民看作是自由平等的理念。

这就是罗尔斯认为宪政民主制中被潜在接受的既有理念。但是，罗尔斯论证说，不清楚的是，一个宪政民主制如何能够依据这些理念成为秩序良好的？并因此是出于正确理由而稳定的：这种政制的基本理念是融贯的吗？它们可以自发地实现吗？它们能在这种政制形式可能产生的多元论的条件下实现吗？这些理念和这种政制形式能够获得其公民的理性支持吗？为了使这些问题变得简洁、有条理，我们可以说，罗尔斯关注秩序良好的宪政民主制的三种挑战：公民之间的紧张，内在于公民的紧张，对公共政治文化基本理念的解釋之间的紧张。我将依次考察这些挑战。

公民之间的紧张能够使秩序良好的宪政民主变得不可能。这里的问题不在于公民可能有与资源和地位相关的冲突且不相容的利益，“政治自由主义假设，最棘手的斗争是为了获得最高的东西：宗教、哲学的世界观，以及关于善的不同道德观念”。²⁷这些斗争对于宪政民主制的良好秩序尤为麻烦。为什么？因为一个宪政民主制有宪法来限制解决冲突的手段，比如，它不能只是为了防止冲突就去限制发展激进的或反自由主义、反民主的意识形态的言论自由。不仅如此，宪法还会确保个体有权利和自由为自己思考宗教、道德和哲学问题，以及交流、集会和游行。这些自由可能会导致多元论的愈演愈烈，而非销声匿迹。同样难以理解的是，人民主权的理念如何能够在深刻、持久的多元论条件下被实现，我们如何才能构成“人民”的个体有着不同且冲突的利益和宗教、道德和正义观的同时实现“人民统治”呢？公民如何才能把被民主国家的大多数决定的法律和政策看作是自己意志的结果？如何才能把每一个特殊的法律和决策看作是

可接受的？在服从自己不同意的法律时，公民又如何把自己看作是自由且平等的？

我所谓的内在于公民的紧张与一个公民可能拥有的不同角色和承诺有关：给定他们的其他承诺，比如可能与这种政制形式的某些要求和观念冲突的宗教、道德或哲学学说，公民如何能够全心全意地接受并确认宪政的自由主义民主制呢？或者，更尖锐地说：“有信仰的人，以及非宗教的世俗之人如何可能（或是否能够）赞同一种宪政民主制，即便他们的整全学说在这种政制中可能无法变得繁盛，甚至没落？”²⁸一个宪政民主制真的能符合把公民看作是自由平等地来对待的理念吗？或者，它是不是限制了公民可以拥有的宗教观、道德观的类型，或威胁到他们道德和宗教的完整性？

罗尔斯关注的第三种深刻而持久的紧张存在于宪政民主制公共政治文化对自己基本政治理念的理解中。罗尔斯用一种特殊的方式把它描述为两种解释传统之间的紧张。²⁹一种是强调少数服从多数的决策必须服从宪政的限制，保护所有人特定公民权和政治权的“自由主义传统”。³⁰另一种则是“公民共和主义的传统”，强调作为政治合法性主要来源的民主或人民意志的表达与自治。³¹它们在关于什么方式才能最好地组织起基本制度，在使之与自由主义的宪政主义和民主更加一致上也存在分歧。³²不仅如此，这两个传统也典型地提供了不同的证成标准，并以不同方式为宪政民主制提供了更深刻的规范基础：自由主义的传统经常依赖于“自然法”的视角来提供更深刻的基础，而公民共和主义则要建基于“关于某一特定共同体及其共同善之精髓的伦理价值的古代人的自由，把这些自由植根于特殊的、地方性的价值之中”。³³

罗尔斯认为，自由主义和公民共和主义传统不可调和的分歧体现在宪政民主制内部的许多具体而又棘手的政治冲突中。他论证说，这种冲突直击宪政民主制的核心，表明其“公共政治文化可能在深层次上就是两种心智”。³⁴这的确构成了一个问题，因为宪政民主制

是旨在以某种方式表达其公民共享意志，或者至少是所有公民都能接受的意志的政制。如果公民在对这一政制基本理念的理解上存在不可调和的分歧，宪政民主制看上去就不可能是秩序良好的：比如，看上去似乎没有办法使这个政制的基本理念与目标变得融贯，可以被公共地认可和接受，并有效地塑造基本法律和制度。在这种情形中，宪政民主制只能通过损失自己的某些基本理念和志向，或者保密、操纵和强制来获得自身的稳定。

罗尔斯后期政治自由主义提供的解决方案

罗尔斯后期政治自由主义的建构性部分是尝试“制定”³⁵，或“完成”³⁶一种“政治观念”³⁷，使之适用于宪政民主制。³⁸这意味着，罗尔斯试图制定一种观念来解释并整合宪政民主制赖以产生合法法律和决策的那些基本的规范理念。³⁹不仅如此，他还试图以一种能被公民慎思地接受的方式来这样做。换句话说，罗尔斯试图表明，这种政制形式的基本规范理念能够形成一种融贯、规范的政治观念，并且这种观念既可以在这种政制中被公开认可，又是有效的，并因此产生出于正确理由的稳定性。我们也可以说，他试图弄清楚这种政制类型潜在的政治的、规范性的自我理解，并且以能被其公民接受的方式完成这一任务，同时也使之承担起作为政治社会的政治实践理性的功能。或者说：

4. 政治自由主义试图制定一种融贯、规范的政治观念，它是相对现实的，并且在实践上有使宪政民主制秩序良好的可能。

罗尔斯认为，正如自由主义和共和主义学说、传统之间深刻持久的冲突所见证的，之前所有制定适合于宪政民主制的规范性的政治观念的尝试都失败了。那么，为什么罗尔斯认为他能够构造一种政治的观念，使公共政治文化成功地超越这一僵局呢？⁴⁰

为了取得成功,罗尔斯认为他必须以不同于古典自由主义和公民共和主义理论的方式开展自己的工作。但是如何不同呢?在考察罗尔斯提出的政治观念之前,我们应当注意与他开展制定这一观念有关的三件事,因为它们把握住了他何以认为政治自由主义能超越公共政治文化僵局或死路的关键。罗尔斯回到他在公共政治文化中发现的潜在资源,他对政治哲学长期默认的政治社会学的假设提出了异议,引进了一系列新的理念,并以与以往不同的方式组织起这些基本理念。我将轮流考察这些要素。

5. 罗尔斯回到公共政治文化来寻找被潜在接受的规范理念。

罗尔斯自己尝试解决这一僵局的第一步是,他没有试图构造最好的道德理论,或真实的正义观念,接着把它表述为宪政民主制的恰当规范基础。恰恰相反,罗尔斯停留在宪政民主制的公共政治文化中,试图以“与以往表达这些观念和原则不同”的方式来组织那些既有的规范理念和观念。⁴¹在开始考察这种做法的意味之前,我们应当考虑下是什么被罗尔斯视为公共政治文化的基本政治—道德规范理念。

最明显的理念,宪政民主制的或者说关于宪政民主制的“名词解释”已经被提到过了:这就是宪政民主制因为既宪政又民主而产生约束所有人的合法法律的理念。但正如我们看到的那样,关于这种理念的准确解释是有争议的。为了超越这种解释上的僵局和政治上的死结,罗尔斯回到公共政治文化上来寻找宪政民主制传统既有的,或被潜在接受的更多的规范理念和观念。⁴²

显然,罗尔斯把“合理接受”的理念,或这种政制的基本原则“在每个人理解力的法庭上”⁴³都可以被接受的要求看作是宪政民主制公共政治文化及其规范自我理解的中心。可接受性的理念是宪政民主制传统的中心,“契约理论”在尝试为自由主义民主制构造规范基础时的突出作用就证明了这一点。然而,正如契约理论的传统表明的

那样，“可以被每一个人接受”的理念本身没有传达太多东西。契约理论依赖于特定的接受或同意的标准。有些契约理论认为政制的合法性仅仅要求那些足够理性或合理的人的同意，其他理论则用理想的开放性条件和订立契约的人之间的对称性来定义合法性或正义。有些理论关注实际的法律、制度的可接受性，有些则认为无须要求所有的制度、法律都被合理接受，只要为之奠基的基本正义原则能被合理接受就够了。因此，对于填充宪政民主制规范观念的可接受性的理念，我们需要知道更多关于什么才算是“每一个人都能接受”，“每一个”是谁，或者一个人必须凭借什么能力或状态才能接受这些条款的知识。我们也想知道为了确保合法性或正义，什么需要被接受更多知识。换句话说，我们想知道与不合格的接受相对立的合理接受的实际意义。

罗尔斯认为，在宪政民主制中存在两个基本的构思⁴⁴能够并且应该确立“合理接受”的意义。它们是社会“作为代代相承的长期公平合作体系”⁴⁵的构思，和公民“被视为自由平等”⁴⁶的构思。罗尔斯认为这些构思是实质性的，并且是宪政民主制公共政治文化中被潜在接受的理念。说这些构思是宪政民主制公共政治文化中被潜在接受的基本构思，这意味着，“……在他们的政治思考中，在政治问题的讨论中，公民没有把社会秩序看作是固定的自然秩序，或者被宗教价值、贵族价值证成的制度化的等级制”⁴⁷，而是看作创造自由平等公民公平合作体系的尝试。这些构思和基本理念是那些把宪政民主制当作合法政制形式接受下来的公民当作自身认同的一个部分潜在接受并确认的。注意，罗尔斯认为这些关于社会和公民的基本规范构思是道德的构思，或者说是道德—政治的构思。它们与公民平等价值的政治—道德理念和公平的理念联结在一起，但是又没有起源于特殊的整全道德学说。

由此产生了这样的问题：把社会看作是“公平合作体系”，把公民看作是“自由平等”的准确意义是什么？我们又一次需要解决高度抽

象、有争议的概念和理念。与关于“合理接受”的意义或“民主与宪政主义”之联合的意义相比,我们对“公平”、“自由”和“平等”的意义并没有更多的共识。和民主制传统中的其他东西一样,对公民如何“自由且平等”的更深刻哲学解释总是充满了冲突。那么,罗尔斯凭什么认为,回到公共政治文化中另外一些被潜在接受的理念能够帮助我们构造一种得到公共证成的,或可以使宪政民主制秩序良好的政治观念?在我们开始考察罗尔斯的尝试之前,我们应该注意罗尔斯进路的第二个特征:他在试图构造政治观念时做出的道德心理学和政治社会学的预设。

6. 罗尔斯假设了“合理可欲”但又“相对现实”的情境。

罗尔斯发现有必要假定“合理可欲”(reasonably favorable)⁴⁸但在尝试构造政治观念时又是“相对现实”(suitably realistic)的情境(或一种合理的道德心理学和政治社会学⁴⁹)。⁵⁰在这里他遵循了休谟“正义的环境”的思路。这里的理念是,合法性和正义的问题只有在特定条件具备后才能被提出和探究。如果人们没有正义的能力,如果他们是不可救药地唯我论者或犬儒主义者,或者如果资源如此稀缺以至于合作产生不了任何好处,那么合法或公正的政治就是不可能的。换句话说,任何政治合法性和正义的观念都或多或少潜在地预设了社会学和心理学中的“正义环境”。罗尔斯要做的就是通过合理的道德心理学和合理的政治社会学弄清楚这些环境。

按照罗尔斯的观点,“我们必须从合理公正的政治社会是可能的开始,而要想使它成为可能,人们必须能依据一种尽管无须那么完美但却依然可以理解的道德本质行动,并且被一种关于正当和正义的合理政治观念激发去支持一个由这些理想和原则指引的社会”。⁵¹一种合理的道德心理学必须把公民看作是既理性的(rational)又合理的(reasonable),罗尔斯这样来确立他所谓的基本区分:

知道人们是理性的,我们并不知道他们追求的目标,只知道

他们将理智地追求这些目标。同等条件下，知道人们是合理的，我们知道他们愿意通过自己和他人集体推导得来的原则控制自己的行为；此外，合理的人会把他们的行动对于他人幸福的后果也考虑进来。⁵²

在这里，理性首要地与构造一种生活计划并有效地追求它的能力联系在一起，罗尔斯也把它称作是追求善观念的道德能力。但合理性的首要关注是人们如何与他人联系在一起，罗尔斯也谈论了合理性的两个主要方面：第一个是在其他人也被同样激发的条件下提出公平合作条款的意愿。第二个是接受判断的负担。⁵³这些因素都关系到我们如何与他人联系在一起，它们也经常与罗尔斯所谓的构造正当或公正观念的道德能力联系在一起。⁵⁴

由于罗尔斯首先预设了一个秩序良好的宪政民主制是可能的，他也假设了他所谓的合理但现实的政治社会学。这种政治社会学的基础就是罗尔斯所谓的正义的环境，比如，“现代民主社会存在的历史条件”，⁵⁵以及使正义既必要又可能的条件。罗尔斯区分了他所谓的正义的主观环境和客观环境。

按照罗尔斯，在一个宪政民主制中，正义的客观环境是“适当匮乏”⁵⁶，还有社会合作对于所有人过上得体生活的必要性。⁵⁷此外，罗尔斯声称“常识的政治社会学”将把公民在宪政民主制中的根本政治关系看作是拥有这样两个特征的：“首先，它是公民在社会基本结构下的关系，这种结构我们只能通过出生进入，死亡退出；其次，它是向彼此行使最终政治权力的自由平等公民的关系。”⁵⁸罗尔斯通过声称政治权力“总是被政府制裁的行使所支持的强制权力”⁵⁹，因为政府本身就有权使用武力支持自己的法律”，⁶⁰说明了常识政治社会学的这一方面。

这种权力均匀地施加给作为个体和社会成员的公民，他们中的一些人可能不接受那些被广泛认为是证成了政治权威一般结构——宪法——的理由，或者在接受这种结构时，他们并不认

为它证成了许多被他们所服从的立法机关实施的法规。⁶¹

不仅如此,组成基本结构的制度有着“深刻且长久的社会影响,并以根深蒂固的方式塑造了公民的品质与目标,他们是什么样的人以及志在成为什么样的人”。⁶²罗尔斯也假设了,“公民在秩序良好的社会中通常会得到一种充分的正义感,并因此服从正义的安排”。⁶³第二,宪政民主制中公民的政治关系是“自由平等公民对彼此行使最终政治权力的关系”。⁶⁴比如,公共的政治权力是每个公民都有平等份额的权力,⁶⁵或者换句话说,它涉及“公民通过选举或其他方式向彼此行使强制性政治权力的平等份额”。⁶⁶最后,罗尔斯也包括了这样的假设,“一个稳定持久的民主制必须至少得到其政治上活跃的公民中实质性多数的支持”。⁶⁷

罗尔斯提到的宪政民主制中正义的主观环境是“纯粹多元论的事实”,并且罗尔斯也认为在秩序良好的宪政民主制中,它也包括了“合理多元论的事实”。⁶⁸罗尔斯把合理多元论的事实定义为“互相冲突的合理的宗教、哲学和道德整全学说之间的多元是(宪政民主制)自由制度的文化的正常后果”。⁶⁹这意味着,关于终极问题的多样性和冲突不能被解释为无知或错误的意识形态而弃之不顾。在宪政民主制所保障的自由条件下,公民理性的行使不会自然地导向同一种整全学说,或倾向于政治秩序的同一种深刻的道德基础。即便所有公民都是消息灵通、理性、合理并愿意倾听他人的也不会。这不应该被看作是人类生活的不幸情境,⁷⁰而应该被看作是宪政民主制的政治哲学需要考虑的社会学事实。然而,传统的自由主义和共和主义没有考虑这种合理多元论,并因此基于一种不够现实的政治社会学建立了各自的理论。

罗尔斯把合理多元论的事实与他所谓的“压制的事实”联系起来。这是一种政治社会学的假设,它声称“除了压制性地使用国家权力建立特定整全学说和使不同意者沉默之外,没有其他政治上可行的方式能消除这种多样性(比如,被判断的负担创造的多样性)”。⁷¹这

意味着，基于宗教学说来统一宪政和民主的尝试会要求压制。重要的是，它也意味着一个“基于合理形式的功利主义或康德、密尔的自由主义统一的社会也可能要求国家权力的制裁”。⁷²注意到这一点很重要，罗尔斯并没有把合理多元论的事实表达为关于价值不可通约或真实道德学说不可能的形而上学的假定：

这不能得出……不存在真实的整全学说，或没有最好的善观念。它（合理多元论的事实）只声称我们不能期待获得这样子的可行的政治共识。⁷³

合理多元论的事实和压制的事实对于我们如何从事政治哲学有着广泛的含义。它意味着政治哲学必须不再尝试表明“任何一种合理整全学说及其善观念是优先的”。⁷⁴不仅如此，“由于合理多元论被看作是民主文化的永恒条件，我们要寻求的政治正义观念得把这种多元论当作给定的”。⁷⁵通过把合理多元论的事实当作宪政民主制中正义环境的一个部分引入进来，罗尔斯拉开了自己与传统自由主义的距离。传统的自由主义尽管允许多元的宗教世界观、生活方式和善观念，但却坚持那种关于人的，强调其自主的整全道德解释，并且在这个意义上，它们不承认关于正当的道德观念的多元性是自然、合理的情境。罗尔斯的立场是，使宪政民主制秩序良好并提供给它社会统一性的规范观念⁷⁶不可能是整全的自由主义道德学说。然而，罗尔斯成熟版本的政治自由主义的独特性在于，他更充分地刻画了合理多元论事实的内涵，并论证说关于政治的正义观念——包括政治自由主义的正义观念——也存在合理多元论。德雷本说，罗尔斯政治哲学之所以“令人震撼”，部分在于他放弃了自由主义的那种抱负和雄心。但是，罗尔斯认为承认这种多元论的深刻性或许正是以新的方式解决宪政自由主义民主制公共政治文化的僵局的关键。⁷⁷

7. 罗尔斯引进了“另外一系列理念”和“互惠性”作为枢纽性的理念。

我们已经看到了罗尔斯的计划是超越他认为的宪政民主制公共

政治文化的僵局。我们也看到,罗尔斯试图通过回到这种公共政治文化中被潜在接受的理念和基本理念来完成这个工作:既民主又自由主义宪政的政制理念,被每一个公民合理接受的理念,社会作为代代相承的公平合作体系和公民作为自由平等人的构思。从这些被潜在接受的理念出发,罗尔斯试图在假设合理可欲但又现实的情境的同时制定或确立一种融贯的规范政治观念。我们也看到了这些条件包括合理多元论的事实。为了成功地超越公共政治文化当下的僵局,罗尔斯认为他还需要“以某种不同于以往的方式”⁷⁸表达既有的理念。他因此引入了自己所谓的“另外一系列理念”,后者以不同以往的方式表达并组织了公共政治文化中被潜在接受的理念。这一系列理念包括“政治领域”的理念,“免于立场的政治观念”的理念,“重叠共识”的理念和“公共理性”的理念。这些理念以重要的方式结合在一起:政治领域的理念是我们可以把政治看作是自主道德领域的理念,或者是在与其他公民的讨论中可以把政治一道德的理念和观念当作有自身含义的理念和观念来使用,无须关注它们与更深刻学说的关联的领域。这使得谈论免于立场的政治的正义观念成为可能,比如从政治一道德的理念和公民认为合理的原则出发构造(但不同公民可以赋予其不同的深刻基础)的正义观念。也就是说,公民能够在合理的重叠共识中接受关于正义的政治理念和观念。最后,我们在重叠共识中与其他公民一起当作合理的接受下来的那些观念能够为我们据以向彼此证成自己法律和基本制度的公共理性,或为公共的政治实践理性提供基础。

在这里,我想关注罗尔斯政治自由主义建筑术中经常被忽视的一个要素,即罗尔斯通过“互惠性”的理念引入的要素。当罗尔斯试图在合理现实的情境下制定一种把既有的理念融贯地纳入政治观念的方式时,他使用了“互惠性”的理念来联结或整合这些既有的理念。但是为了理解他是如何做到这一点的,我们需要理解罗尔斯在自己的作品中使用“互惠性”理念的不同方式。⁷⁹在《正义论》中,互惠性与

我们社会本质的特殊方面结合在一起，“它使我们在感受不到与他人的联合时倍感伤害”。⁸⁰在《政治自由主义》中，互惠性被描述为合理道德心理学的一个部分。⁸¹但罗尔斯在政治自由主义中也赋予两个更加具体的互惠性理念以中心地位。不幸的是，罗尔斯并没有解释自己对互惠性这一术语的不同使用。不过，我对罗尔斯文本的理解与大卫·雷迪在罗尔斯后期文本中区分的两种互惠性理念是一致的：一方面，我们有“利益互惠性”（reciprocity of advantage）的理念；另一方面是“证成中的互惠性”（reciprocity in justification）的理念。⁸²

利益互惠性是什么？在《正义论》和《政治自由主义》中，罗尔斯都使用互惠性的概念来描述社会合作的公平体系这个观念的中心要素，⁸³即公平的社会合作体系必须使每一个人公平地受益，或者符合每一个人无偏私的利益。⁸⁴比如，合作体系要使所有人从最初的平等地位中受益。

但是在《政治自由主义》中，罗尔斯还引进了所谓的“互惠性标准”：我们必须真诚地相信我们为特定合作条款提供的理由必须至少能被其他自由平等的公民当作对合作条款的证成接受下来。“要想使这些条款成为公平的，公民在提出它们时必须合理地相信这些条款指向的公民也能合理地接受它们。”⁸⁵通过这种互惠性的标准，罗尔斯引入了第二种互惠性，这就是雷迪所谓的证成中的互惠性。⁸⁶

现在，罗尔斯何以认为这两个互惠性的理念之一能够承担起整合那些（他所认为的）在公共政治文化中被潜在接受的理念的功能呢？我发现很难描述被罗尔斯抽象地归属于互惠性的功能，因为我认为罗尔斯引进互惠性的理念就是为了借助公共政治文化中的其他理念来给整合、填充同一领域的各种规范理念的意义提供载体。我认为这把握住了《正义论》和《政治自由主义》的真理，但关键要注意到，在《政治自由主义》中，是证成中的互惠性而不是利益的互惠性在发挥指引性作用。

当诉诸证成中的互惠性理念时，罗尔斯并没有意图确立能够直

接描述宪政民主制中合理公民视为政治上合理且可接受的正义观念的标准。恰恰相反,证成中的互惠性理念(正如互惠性的标准表达的那样)说了一些我们应该如何理解在讨论何谓宪政民主制中恰当的政治正义原则和观念时是恰当理由的东西,也就是说,恰当理由应该是其他人也接受并视作恰当的理由。在罗尔斯的作品中,他以不同的方式构造了互惠性的标准,进而也以不同的方式构造了证成中的互惠性的理念。⁸⁷但在所有这些构造中,互惠性的标准很显然应当被解释为应用于自由平等公民之间的和宪政民主制的语境之中的。这赋予证成中的互惠性标准更具体的意义。作为主要应用于自由平等公民的互惠性标准,它声称当我们讨论根本的政治主题时,我们应该使用我们真诚地认为适用于宪政民主制的理由(比如,我们不能考虑与宪政民主制的基本政治—道德观念冲突的理由),这些理由也是我们真诚地认为其他自由平等的公民能够把它们当作宪政民主制的合理理由接受下来的。或者换句话说,我们应当问问我们自己,从满足互惠性标准的宪政民主制正义观念的视角来看,我们是否在按照可接受的方式进行推理。然而,为了满足互惠性的标准,我们必须能够把政治观念看作是对宪政民主制基本理念的表达,比如必须能够把它看作是对自由平等公民、社会公平合作体系理念的表达,并允许自由主义的宪政主义和人民主权的理念。

那么,什么样的政治观念能够满足这种互惠性的标准?罗尔斯的实质主张是,依赖于“互利理念”(the idea of mutual advantage)的政治观念不能满足互惠性的标准,不能为宪政民主制中得到合理接受的合作条款提供恰当标准。⁸⁸这是因为,依赖于互利理念的政治观念没有恰当地尊重公民作为自由平等人的立场,并因此没有表达自由平等公民所接受的东西。另一方面,依赖于利他主义的政治观念也不适用于现实的政治观念,因为他们假设了我们没有理由相信会存在于公民之间(即便是在秩序良好的社会中)的道德心理学。⁸⁹罗尔斯的实质主张是,满足互惠性标准的政治观念将是那些表达了利益

互惠性的某些其他形式的观念。

但是，为什么罗尔斯要从关注利益互惠性上升到关注证成中的互惠性和与之相关的公共理性的理念呢？这难道不脱离了实质性的主题吗？我认为，这种上升源于罗尔斯试图在承认宪政民主制基本理念的同时，又假设了一种合理的政治社会学及其合理多元论的事实。如果我们认真对待自由平等公民的理念和民主作为集体政治自我决定体系的理念，那么我们希望公民找到一种彼此可以接受的方式来构造基本的理念，以及他们共享的强制性法律和制度的优先性。然而，就我们也承认合理多元论的事实而言，我们不能期待公民确认同一种深刻的学说，以及对政制基本理念的同一种深刻的证成，我们甚至不能期待他们把同一种政治正义观念看作是宪政自由主义民主制的最合理观念。

罗尔斯要寻找的不是宪政民主制中每一个公民都出于同样的理由同意的公平合作条款的观念。他说我们应该寻找一种能被所有寻找互相接受的合作条款的公民认可的公平合作条款的观念，或正义的观念。⁹⁰我认为这意味着他的目标是，公民之所以同意政治的正义观念，是因为他们可以在互惠性和公民友谊的精神下一起确认它。⁹¹

8. 罗尔斯把自己的工作表述为给宪政民主制定一种恰当的政治合法性的观念。

罗尔斯在《政治自由主义》中独创的路径是，宪政民主制的基本规范理念能够通过依赖于互惠性标准的政治观念被融贯地结合在一起。他认为，通过这样的方式，他可以融贯地构想一种尽管有深刻冲突但又秩序良好的宪政民主制。更具体地说，罗尔斯的方案是把互惠性的标准应用于自由平等公民，以构思宪政民主制中的政治合法性。这产生了罗尔斯所谓的“自由主义合法性原则”：⁹²

基于互惠性标准的政治合法性的理念声称：我们对政治权力的行使只有在我们真诚地认为我们为自己政治行动提供的理

由是充分的,并且我们也合理地认为其他公民也可以合理地接受这些理由时才是合法的。这个标准适用于两个层次:一个是宪法结构本身,另一个是依据这种结构实施的特殊条例和法律。要想成为合理的,政治观念必须只能证成满足这一原则的宪法。⁹³

自由主义合法性原则在长时间内给宪政民主制合理的良好秩序确立了标准,或者说,给宪政民主制依据自己的基本规范观念的合法性确立了标准。

自由主义合法性原则在两个意义上产生了合法性的标准。当我们在事关宪法结构和依据宪法的立法的问题上使用政治权力时,它提供了合法政治行动的标准。但是合法性的标准也与罗尔斯对政治权威一般结构的合法性构思⁹⁴有关:通过事关宪法和基本结构的事情中遵照我们真诚地认为与互惠性标准一致的方式使用政治权力,我们也塑造了特定的宪法和基本结构。⁹⁵使政治权威的一般结构⁹⁶在宪政民主制中政治合法的是,它在使用政治权力塑造宪法和社会基本结构时对互惠性标准充分、普遍的服从。当公民和公务员遵循这一标准时,公民把政治权威的一般结构看作是“民主意志”⁹⁷的表达,或者自由平等人之间相互或合理接受的合作条款的表达。

合法性原则及其互惠性标准本身并没有告诉我们太多,看到这一点很重要。正如罗尔斯提醒我们的那样:“这里严格说来没有论证。”⁹⁸互惠性标准告诉我们要为政治权力的行使提供我们“合理地认为其他公民也可以合理接受”⁹⁹的理由。正如我们看到的那样,这个表述在两个目的上使用“合理性”,¹⁰⁰以及“合理性”具体含义中的许多关键之处。显然,罗尔斯把合理性与互惠性的态度联系在一起,但除此之外,我们还需要看到互惠性标准被应用于自由平等的公民,¹⁰¹并且这正是在给定合理但现实条件下,罗尔斯整合公共政治文化中特定的基本规范性理念的尝试。罗尔斯从合法性原则及其互惠性标准出发,为一些实质性的断言做了论证。例如,他断言拒绝基本的

自由权利会违反互惠性标准。这意味着他认为，如果政治的正义观念没有尊重宪政民主制既有的自由主义的权利，就不能被看作是可接受的选项。为了表明罗尔斯是如何获得这种实质性主张的，我们必须提醒自己注意罗尔斯互惠性标准和他公共政治文化的基本理念——比如社会作为公平合作体系和自由平等公民的构思，还有合理接受的理念——之间的联系。

现在，我们看到罗尔斯努力为宪政民主制制定可行的政治合法性观念。但是，他把制定政治正义的恰当观念的任务留给了谁呢？罗尔斯说，“关注合法性而不是正义看上去似乎只是微不足道的变化，因为人们可能认为合法性与正义是一回事。但稍微反思一下就会发现并非如此”。¹⁰² 罗尔斯认为合法性是比正义更加微弱的理念，它给我们的行为施加了更弱的限制。他也声称，合法性是制度性的，但“也与正义有本质上的联系”。¹⁰³ 因此，罗尔斯并没有像韦伯那样理解合法性，比如把它看作仅仅是“人们对自己政治与社会制度的接受”。¹⁰⁴ 未被证成的接受是不够的，罗尔斯说，因为它允许的太多了。正义与合理接受之间必定有一种联系。按照罗尔斯的观点，合法性的重要方面之一是，它允许偏离法律必须如何公正、有效，主权必须如何统治的特定空间。宪政民主制中的某条法律无需是完全公正的，但它依然可以是合法的，因为它是依据确定的宪法和宪法产生的合法立法程序被通过的。¹⁰⁵ 主权者、法律或政治决策的合法性和它们的起源有关。¹⁰⁶ 根据罗尔斯，“民主决策和法律的合法性，不在于它们是公正的，而在于它们是依据被人们接受的合法民主程序制定的”。¹⁰⁷ 然而，我们也看到罗尔斯对法律的不公正程度进行了限制：

非常重要的一点是，宪法确立了充分公正的程序，尽管不是完全公正的，因为没有人类制度可以做到完全公正……程序与法律都不需要在严格的正义标准的意义上是公正的，即便它们不可能太不公正。有时候，合法民主程序的不正义结果会伤害它的合法性，政治宪法本身的不正义也会伤害自己的合法性。¹⁰⁸

一种政治合法性的观念为公民提供了关于自己政制的规范观念、接受的标准和对现存政策的批评。关于政治合法性观念的共识能够解决一些争论,并给该政制规范的自我理解提供特定方向和描述,但罗尔斯构思政治合法性的方式也表明,公民有必要获得关于宪法和基本结构何时是充分公正的,如何在政治权力的行使中产生它们的更准确标准。罗尔斯因此认为,构造一种能充分实现这一目标的更具体的规范政治观念,一种适合于宪政民主制的政治正义的观念是必要的。

9. 罗尔斯把自己的工作表述为制定一种关于政治正义的恰当观念的尝试。

在《政治自由主义》中,罗尔斯重塑了《正义论》中发展的正义观念¹⁰⁹:作为公平的正义。但是他把这种观念表述为一种政治自由主义中的政治正义观念,而不是原先描述过的整全自由主义学说中的。¹¹⁰罗尔斯试图表明,当我们把作为公平的正义理解为一种政治的正义观念时,我们也把它看成是适合于宪政民主制的正义观念。他论证说,它给宪政民主制公共政治文化中潜在的基本规范理念提供了合理、融贯和足够完整的解释,这种解释试图调节公共政治文化中互相竞争的解释传统。¹¹¹作为公平的正义是一种把思想实验——“原初状态”——当作启发设置,当作建构适合于特定政制形式的正义原则的设置来使用的建构主义的正义观念。原初状态和无知之幕被设计用来确保利益互惠性,或者确保从(中立于权力、财富和期望的不对称的)平等地位出发选择彼此接受的合作条款。罗尔斯论证说,两条正义原则将在原初状态中被选择。它们这样来被理解:

(a) 对于一种足够充分的平等的权利和自由系统(它和有所有人的这种系统是相容的),每个人都有平等的主张。在这种系统中,平等的政治自由,并且仅仅是这些自由,是被其公平的价值所保障的。

(b) 社会经济的不平等要满足两个条件：第一，它们要从属于职位和岗位向所有人开放的机会平等的条件；第二，它们要能使社会最不利群体受益最多。¹¹²

第一个原则优先于第二个原则，罗尔斯认为它们共同提供了调节基本制度，并确保宪政民主制中政治正义的恰当方式。

在《政治自由主义》和《重新阐释作为公平的正义》¹¹³中，罗尔斯强调了如何把作为公平的正义的不同要素看作是制定和运用公共政治文化基本理念的尝试：

我们必须牢记于心的是，我们正在试图表明社会作为公平合作体系的理念如何才能展开来寻找确立基本权利和自由，以及最适合于那些合作者（一旦他们被视作自由平等的公民）的平等形式的原则。¹¹⁴

不仅如此，为了满足互惠性的标准（证成中的互惠性），在“合理多元论事实”的情境中，作为公平的正义被呈现为明确限于政治领域，并独立于更深刻、广泛的整全学说的正义观念。通过这种方式，罗尔斯与他在《正义论》中构造的康德主义道德自主的理念拉开了距离。作为一种政治的观念，作为公平的正义把自主理解为政治自主而非道德自主。¹¹⁵

作为一种政治正义的观念，作为公平的正义比罗尔斯政治合法性观念的一般性程度要低。就其依赖于更具体的道德心理学和政治社会学假设而言，它也是对公共政治文化中潜在理念更加实质性的和更加可行的构思和运用。这种更高程度的确定性使它更适于为政治问题和政治冲突提供实质指导。另外，这也使它比罗尔斯政治合法性的观念更有争议，我们也更加不可能合理地认为它将被所有合理公民接受为宪政民主制最合理的观念。

10. 罗尔斯假设只有长时间的有序竞争才能决定哪一种政治的正义观念能够被公共地证成。

罗尔斯在政治自由主义的架构内制定了作为公平的正义,并把它表述为对宪政民主制规范自我理解的可能解释,以及政治证成和批判的公共基础:“这就是它的首要目标:被公民社会中的读者理解并向公民呈现出来供其思考。”¹¹⁶那些参与这一实践的人必须考虑他们是否把作为公平的正义看作是对自己政制规范理念的好的、恰当的规范性解释,或者,他们是否找到其他更完整、恰当的政治的正义观念。在《政治自由主义》早期的构思中,罗尔斯论证了作为公平的正义在一系列可接受的政治自由主义的正义观念中占据着一个特殊的位置。在他关于这一主题的后期作品中,罗尔斯说这“纯粹是我个人的意见”,而不是政治自由主义的基本理念。¹¹⁷罗尔斯政治合法性观念和自由主义合法性原则要求公务员和公民使用政治权力来思考他们认为对于宪政民主制最合适、合理的政治的正义观念。一种政治正义的观念是否可以被接受为对这种政制最合理的政治正义观念,或者,是否存在被宪政民主制中的公民一般接受的“一系列合理的政治正义观念”,¹¹⁸只有通过这些观念长时间的“有序竞争”才能被发现。¹¹⁹这种有序竞争要求每个公民认真思考政治正义的主导性观念,寻找使一种政治正义的观念与自己整全学说相容的方式,并且还要测试自己中意的正义观念能否成为证成他们行使政治权力的公共基础。¹²⁰

11. 论证一种得到公共证成,并被公民在重叠共识中确认的政治正义观念将会恰当地表达宪政民主制规范的自我理解或实践理性。

罗尔斯论证说,如果政治正义的观念可以按照这种方式被公共地接受并证成,它就可以被认为是对宪政民主制在那一时刻的规范

的自我理解的表达。¹²¹一种公共证成的政治正义的观念将因此为公民行使政治权力提供公开承认并互相分享的指导，¹²²这是证成的公共基础，¹²³是批判和改进他们共同的政治法律和基本结构的基础。当公民和公务员行使自己的政治权力依据公共证成的正义观念塑造基本法律和制度时，这些法律和制度就可以被看作是政治上合理的，并且表达了共享的政治的规范理念。一种被公共证成的有效的政治的正义观念将因此使宪政民主制“秩序良好”，实现稳定，并且有效地使权力服从于规范的理念（这些规范理念把这种实践变成一种宪政民主制）。罗尔斯希望说服我们，这会为我们把宪政民主制中的政治关系看作是一种“公民友谊”¹²⁴和互惠，而不只是为无情地争权夺利提供基础。这是理想的情形，它最接近宪政民主制中的政治合法性和充分正义。

然而，在罗尔斯成熟版本的政治自由主义中，这种理想情形只是指导我们思考的调节性的理念，它不是我们期待自己能够获得的情形。恰恰相反，我们应该承认合理多元论的事实根深蒂固，以及它对我们尝试为宪政自由主义民主制制定最合理的政治的正义观念的影响。因此，我们应该从罗尔斯所说的“更现实情形”入手。在那里，罗尔斯并没有假设我们可能获得某个唯一得到公共证成的政治正义的观念。相反，他猜想会存在许多政治的正义观念，它们都被公民承认为最低合理的，尽管并不必然是最合理的。罗尔斯认为，关于一系列最低合理的政治自由主义正义观念的重叠共识足以确保一个最起码的秩序良好社会。在一个秩序良好的社会中，公民对彼此，对他们的选举代表有着充分的、得到证成的信任，并且相信其他人也持有关于这种政制的基本规范原则和理念，即便这些原则和理念与他们特殊的自我利益和宗派利益冲突。因此，我们可以相信最后产生的法律和基本结构是我们可以合理接受的，并且是我们在道德上有义务服从的，即便我们并不认为它们是完全公正的。罗尔斯论证说，这表明一个合理公正的、可行的、秩序良好的宪政民主制至少是可能的。罗尔斯就是用对这种可能性的理性信念来捍卫他的政治自由主义的。

结 论

在这篇文章中,我尝试简要地阐释罗尔斯后期哲学由以出发的问题和他在解决这一问题时做出的各种方法论选择与实质性假设。正如我的重构所表明的,罗尔斯在政治自由主义中的细节是可以被挑战的。但我认为这种重构提供了对罗尔斯后期文本的融贯的解读,它包括了罗尔斯最重要的理念和观念,并表明它们是如何结合在一起。我的解读强调了罗尔斯从宪政民主制内部出发,并且要解决内在于其公共政治文化中的深刻冲突。罗尔斯试图通过刻画他在公共政治文化中发现的基本政治—道德理念和引进一些新的理念来超越这种深刻冲突。其中尤为值得注意的是,他引进了证成中的互惠性理念(互惠性的标准),以不同于以往的方式组织并解释那些既有的理念,表达了一种适合于宪政民主制的政治合法性的观念。罗尔斯试图更充分地阐明合理多元论的内涵,我的重构也能展示他这一做法的意蕴。

我希望这种理性地重构罗尔斯政治自由主义的尝试能使作为解释者和批评者的我们更好地看到,政治自由主义中的哪些部分和要素是可以接受的,哪些是不能同意的,以及,我们并不需要全盘地接受或反对罗尔斯的政治自由主义。

注释:

1 本文是我的博士论文《公共理性的理念与理想——约翰·罗尔斯使宪政民主制秩序良好的尝试》(卑尔根大学,2013)第一章的修订版。

2 Rawls (1971), Rawls (1972).

3 在《正义论》的第三部分,罗尔斯强调了这样的担忧:公民理

性的善可能与正义的要求冲突,并使他们忽视正义的要求。他的目标是展示,在作为公平的正义的秩序良好的社会中,公民理性的生活计划会典型地引导他们确认正义感。他通过表述“善的弱理论”和一系列正当与善的契合论证来进行论证,其中有“康德式的契合论证”,或公民将有欲望把自己表达为自由平等的,并因此欲求正义地行动。在《正义论》发表之后,罗尔斯认识到,期望所有理性、合理的公民确认善的弱理论和契合论证既不现实,也不合理。康德式的契合论证,以及所有理性存在者都会把道德自主作为自己理性生活计划和善观念的一个部分,尤为问题重重。因此,他逐渐认识到需要以一种新的方式解决稳定性的问题。Weithman (2010)对构成罗尔斯契合论证的主要论证进行了详细的重构。参见 Gaus (2013),第 11—14 页; Freeman (2007),第 318—322 页。

4 Rawls (1993).

5 作为公平的正义是罗尔斯在《政治自由主义》的两个版本,《正义论》和《正义论》的修订版里面捍卫的正义观念,它最早出现在罗尔斯 1958 年的文章《作为公平的正义》中。

6 Gaus (2013),第 15 页; Dreben (2003),第 320 页。

7 Rawls, 1996(1995).

8 Rawls, 1996(1997).

9 Rawls (2001).

10 Rawls (1999).

11 Freeman (2007),第 324 页。

12 有些解释者强调了这种民主的维度,参见 Dreben (2003), Laden (2003), Talisse (2001, 2010), Cohen (1994, 2003)和 Peter (2009)。

13 我主要会使用“宪政民主制”的表述,因为它比“宪政自由主义民主制”更方便。罗尔斯在一些地方谈到“宪政民主制”是他政治自由主义的范围。例如,见 Rawls (1993),第 32 页,Rawls 1996

(1995),第 381、384、405、423、431、433 页以及 Rawls (1997),第 772、782—783、788 页。在 Rawls(1996),第 xxlvii 页,罗尔斯使用了“现代自由主义民主制”的表述;在 Rawls(1996),第 xlii 页和 Rawls (1995),第 391 页,他使用了“现代民主制”的表述。在 Rawls (1993),第 22 页,他使用了“宪政的自由主义民主制”,而在 Rawls (1993),第 13 页,他又简单地说“民主社会”。但是,在一个重要的段落中,他说如果没有明确支持,他将不加区别地使用“宪政民主制”和“民主政制”[Rawls(1993),第 11 页]。

14 Rawls(1993),第 39 页。

15 “我们必须从一个合理公正的社会的确可能的假设出发……”Rawls(1996),第 lix-lx 页。

16 Rawls(1996),第 lix 页。作为我们放弃这种希望会产生的后果的一个例子,罗尔斯提到了在德国传统的精英阶层失去对议会民主制的信念后,魏玛民主政制的没落和纳粹党的篡权。Rawls (1996),第 lix-xl 页。

17 Rawls(1996),第 172 页。

18 Rawls(1993),第 170 页。

19 Rawls(1993),第 150 页。政治自由主义既没有断言,也没有否认宪政民主制源于正确的道德理论,或是否首先存在这样一种正确的道德理论。这经常被称作罗尔斯“退让的方法”和对根本问题的“抽离”。参见 Dreben(2003), Talisse(2010)。

20 我认为,“秩序良好的社会”的意义在政治自由主义的早期版本到后期版本中发生了一些变化。在 1993 年版中,罗尔斯写道,一个秩序良好的社会“是每一个人都接受并且知道其他每一个人也接受了同样的正义原则。”[Rawls(1993),第 35 页]。在罗尔斯后期的版本中,我认为秩序良好的宪政民主制要求的更少了一些。参见后面第三节第 11 步下面的讨论。

21 Rawls(1996),第 xxxvii 页。Rawls 1996(1995),第 387 页。

22 Dreben(2003),第 322 页, cf. Dreben(1994)。

23 E. g. Rawls(1993),第 227 页。

24 Rawls(1993),第 13 页。

25 Rawls(1993),第 136 页。

26 Rawls(1993),第 136 页。

27 Rawls(1993),第 4 页。

28 Rawls(1997),第 781 页。

29 参见 Rawls(1993),第 3 页; 参见 Rawls(1993),第 299 页;
Rawls 1996 (1995),第 404 页。

30 Rawls 1996(1995),第 410ff 页。

31 Rawls 1996(1995),第 409 页。

32 Rawls(1993),第 368 页。

33 Rawls 1996(1995),第 410 页。

34 Rawls(1993),第 9 页。

35 见 Rawls(1993),第 22、53、128、142、150、154、185 页。在 Rawls(1993),第 38 页,罗尔斯也说“完成”一种适合于宪政民主制的政治观念。参见 Dreben(2003),第 323 页,他在自己对罗尔斯的解释中特别强调罗尔斯政治自由主义的这种特征。

36 Rawls(1993),第 38, fn. 41 页。

37 Rawls(1993),第 123 页; Rawls(1996),第 xviii、xix、xx、xxv 页; Rawls(1997),第 766, fn. 2 页。然而,罗尔斯说得最多的是构造一种“政治的正义观念”。

38 Rawls(1993),第 123、142 页; Rawls(1996),第 xviii 页;
Rawls(1997)。

39 Rawls(1996),第 lv, 428 页; Rawls(1997),第 781 页。

40 Rawls(1993),第 312 页。

41 Rawls(1993),第 66 页。

42 比如,除了宪政主义和民主的结合之外的其他理念。

43 正如罗尔斯对 Waldron(1993),第 61 页的引用一样,Rawls 1996(1995),第 391 页。

44 Rawls 1996(1995),第 379 页。

45 Rawls(1993),第 14 页,试比较 Rawls(1996),15ff 和 Rawls(1997),第 774、776 页。罗尔斯也把它称作是“组织性的理念”和“作为公平的正义的根本理念”(1993),第 15ff 页。但在 Rawls(1993),第 14, fn. 15 页中,罗尔斯说“理念”既包括“概念”,也包括“观念”,显然这种构思不仅是作为公平的正义的中心,也是所有政治自由主义的中心,因为它是“我们认为潜在于民主社会公共文化的”理念,见 Rawls(1993),第 15 页。

46 Rawls(1993),第 247 页,也见 Rawls(1993),第 5、9、14、18f 页和 Rawls(1997),第 770、774 页。

47 Rawls(1993),第 15 页。

48 Rawls(1993),第 101、146、155、156、209、297、355 页; Rawls 1996(1995),第 398、418 页。

49 Rawls(1993),第 82、86ff 页。

50 Rawls(1993),第 66 页。

51 Rawls(1996),第 lx 页。

52 Rawls(1993),第 49 页,我强调罗尔斯用“合理的”来表示有关我们如何与他人合作并建立联系的东西。

53 Rawls(1993),第 48f 页。

54 罗尔斯把合理性与理性的区分追溯到康德和康德在定言令式(纯粹实践理性)和假言令式(经验的实践理性)之间的区分。然而,罗尔斯明确地与这些表述更充分的康德式的含义拉开了距离,因为它们相对于适合宪政民主制的政治观念而言,太实质性、太一般化了。而罗尔斯给这两个表述更有限的意义。Rawls(1993),第 48f, fn. 1 页。

55 Rawls(2001),第 84 页。

56 也见 Rawls(1993),第 66 页。

57 Rawls(2001),第 84 页。

58 Rawls(1997),第 769f 页。

59 试比较 Rawls(1993),第 68、216 页,以及 Rawls 1996(1995),第 411 页。

60 Rawls(1993),第 136 页。

61 *Ibid.*

62 Rawls(1993),第 68 页。

63 Rawls(1993),第 41 页。

64 Rawls(1997),第 769f 页。

65 Rawls(1993),第 138 页。

66 Rawls(1993),第 217f 页。

67 Rawls(2001),第 34 页。

68 Rawls(1993),第 66 页。

69 Rawls(1997),第 765f 页,试比较 Rawls(1996),第 xxvi, fn. 3 页。

70 Rawls(1993),第 37、144 页。

71 Rawls(2001),第 84 页,“不管是从民主国家的历史来看,还是从自由制度中的思想和文化的发展来看,这都是显然的。我们把这种多元论看作是民主社会的永恒特征,并用它来描述我们所谓的正义的主观环境”。*Ibid.*

72 Rawls(1993),第 37 页。

73 *Ibid.*

74 Rawls(1999),第 84 页。

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 Rawls(1993),第 66 页。参见“这导向了政治自由主义的另外一个目标:给定合理多元论和一系列合理的自由主义政治的正义

观念,展示秩序良好的自由主义政治社会是如何被构造的”。Rawls (1996),第 xlvi 页。

78 Rawls(1993),第 9 页。

79 试比较 Freeman(2007),第 375f 页。

80 Rawls(1971),第 403 页。

81 Rawls(1993),第 86、259 页。

82 我从 Reidy(2006)那里借用这些术语,试比较 Freeman (2007),第 375 页和 Richardson(2011)。

83 Rawls(1993),第 16、50 页。

84 正如罗尔斯所言,“合作的公平条款确立了一种互惠的理念:所有参与合作,并按照程序和规则做自己分内之事的人都将会以被适当的比较基准认为是恰当的方式从中获益”[Rawls(1993),第 16 页]。罗尔斯把这种适当的基准当作是“关于世界的平等”[Rawls (1993),第 17 页]。用这种平等来作为比较的基准更好地区分了互惠性的理念和互利的理念——它的基准是当前的地位,不论是什么样的地位 Rawls(1993),第 17 页。罗尔斯认为,互惠性的理念位于“(被一般善推动的)利他主义的不偏不倚的理念和每个人从当下的情境或可期待的未来情境中获利的互利理念之间”[Rawls(1993),第 16f 页]。我们要注意罗尔斯理解互惠性理念和符合每个人利益的公平合作的理念的两个特征。显然,这种理念“要求了每个参与者的理性利益,或善的观念。这种善的理念确立了参与合作的人……从自己的立场来看待这个体系时试图获得的东西”[Rawls(1993),第 16 页]。然而,关键还要记住,罗尔斯只是试图为那些把自己看作是宪政民主制的公民,并因此是“自由平等”的人确立公平合作体系。对于罗尔斯,寻找分配首要善的公平体系的任务是寻找一种对于自由平等公民公平的体系,而不是寻找依据这些自由平等公民可能拥有的整全学说而公平的体系[Rawls(1993),第 40 页]。

85 Rawls(1996),第 xlii 页。

86 我认为 Reidy(2006)是第一个使用这样的描述的。

87 参见 Rawls(1997),第 770 页; Rawls(1996),第 xlii 页;
Rawls(1993),第 49、54、226ff 页。

88 Rawls(1993),第 17 页。

89 Rawls(1993),第 50 页。

90 Rawls(1993),第 188 页。

91 Rawls(1993),第 253 页; Rawls(1996),第 li、xlix 页;
Rawls(1997),第 771、786 页。

92 Rawls(1993),第 137 页。

93 Rawls(1997),第 771 页。注意,罗尔斯对自由主义合法性
原则还有另外一些描述。

94 Rawls(1993),第 136 页。

95 Rawls(1996),第 xlix 页。

96 比如,宪法和基本制度,还有依据这些制度制定的法律。

97 Rawls(1993),第 232 页:“正是通过这些固定的程序(‘被民
主地批准的宪法及其权利法案’——被遵循依据互惠性行使政治权
力的公民所塑造),人们能够表达他们合理的民主意志,并且,没有这
些程序他们就真的不会有这样的意志。”

98 Rawls(1996),第 xliv, fn. 14 页。

99 Rawls(1997),第 771 页。

100 Rawls(1996),第 xlii 页,试比较 Rawls(1996),第 xlii,
fn. 9 页。

101 Rawls(1997),第 779 页。

102 Rawls 1996(1995),第 427 页。

103 Rawls 1996(1995),第 428 页。

104 Rawls 1996(1995),第 429, fn. 77 页。

105 *Ibid.*

106 Rawls 1996(1995),第 427 页。

107 *Ibid.*

108 Rawls(1997),第 428 页。

109 一直到他后期的作品之前,比如 Rawls 1996(1995)和 Rawls(1997),罗尔斯本人并没有像我这样清楚地政治的合法性观念和政治的正义观念之间做出分析的分。在《政治自由主义》早期的文本中,罗尔斯也以一种混乱的方式摇摆在用一般的术语描绘政治自由主义和用作为公平的正义例证政治自由主义之间。

110 整全的正义学说比政治的正义观念更具有深刻性和一般性。

111 Rawls(1993),第 5 页。

112 Rawls(1993),第 5f 页。这个公式与《正义论》中作为公平的正义的公式不同。在《正义论》中,第一个原则是:“对于和其他人的类似自由体系相容的最广泛的一套平等自由权利,每个人都有平等的权利。”[Rawls(1971),第 266 页]在 1981 年的 Tanner 讲座和上面这里,罗尔斯用“一种足够充分的平等的根本自由系统”来代替“最广泛的一套平等自由权利”。罗尔斯也在第二原则的两个部分之间加入了排序,因此,在《政治自由主义》中机会平等应当先于社会经济的不平等安排使最不利者受益而被满足。在 Rawls(1982),第 46ff 页,罗尔斯解释了这些变化的原理。

113 Rawls(1999)。

114 Rawls(1993),第 27 页。

115 Rawls 1996(1995),第 400 页。

116 Rawls(1996),第 384 页。

117 Rawls(1997),第 775, fn. 27 页,试比较 Rawls(1997),第 774 页:“存在许多自由主义及其相关的观点,因此存在被一系列合理政治观念确立的不同形式的公共理性。作为公平的正义诚然富有魅力,但却只是其中一种。”

118 Rawls(1997),第 767、774 页。

119 Rawls(1993),第 227 页。

120 Rawls 1996(1995),第 384 页。以这种方式被证成的政治的正义观念也会在“广义的一般反思平衡”中得到证成。

121 Rawls(1996),第 xxix 页。

122 Rawls(1996),第 liii 页; Rawls(1993),第 53、137、217 页; Rawls 1996(1995),第 390、393 页; Rawls(1997),第 770—771、797 页。

123 Rawls(1993),第 19 页。

124 Rawls(1996),第 xlix、253 页; Rawls(1997),第 771、786 页。

怀疑已被消除

罗杰·斯特兰德(Roger Strand)

联合国秘书长气候变化特使格罗·哈莱姆·布伦特兰(Gro Harlem Brundtland),在面向联合国可持续发展委员会(CSD)的一次演讲中说过:

那么在今天,还有什么新鲜事?新鲜事就是怀疑已被消除。国际专家组的气候变化报告是很清楚的。斯特恩报告(Stern report)也很清楚。质疑形势的严重性是不负责任的、不计后果的和极不道德的。诊断的时间已经结束。现在是时候采取行动了。(Brundtland 2007)

本章并不打算讨论布伦特兰的声明显示出的信念,一种对于科学向权力说出真相的能力的虔诚或接近虔诚的信念。我不是要说,通过声明怀疑在这种特定的情况——人为的气候变化——中已经被消除了,她表达了一种虔诚的甚至教条的态度。相反,我想讨论的是,当人们期望科学说真话时,一些特殊的挑战出现了。布伦特兰的声明,以及紧接着在挪威上演的稀奇的伦理辩论都给出了例证。拉格纳·费尔兰德(Ragnar Fjelland 1985)使用了挪威语概念 livssyn

（人生哲学¹），并且分析了人生哲学如何可能借用科学与宗教的权威。我将借用这一概念。我将证明布伦特兰的声明显示了，一种对科学的信仰更多地与人生哲学有关，与科学哲学则少有关联。我也会以一种许多当代（21世纪）读者非常熟悉的方式，来批评那一类型的信念。纵然这一批评在智识方面是微不足道的，但它要在政策和行政中得到承认，仍然显得遥远和渺茫。

消除怀疑与科学气质

根据布伦特兰的声明，“怀疑已被消除”的原因是在于“国际专家组的气候变化报告”（AR4，《政府间气候变化专门委员会第四次评估报告》）以及“斯特恩报告”（《斯特恩关于气候变化的经济学评论》）都是“清楚的”。换句话说，（布伦特兰）认为这些出版物具有足够的权威，足以消除有能力和有理性的读者的怀疑。并且，显然这些出版物的权威是基于它们的科学品质和可信度的。无论布伦特兰是否会看重科学和政治的权威，她作为联合国特使、挪威前首相和前世界卫生组织总干事，如果她只是通过提及公民共识会议的结论、一个政党的决定，或一个非政府环保组织的公告，来支持这一消除怀疑的声明，这将显得相当可笑。关于 IPCC（政府间气候变化专门委员会）值得注意的是，它是为了确保科学的高品质和合理性而设置的；而斯特恩报告之所以叫作斯特恩报告是因为尼古拉斯·斯特恩爵士的地位和学术声望。他们的权威不在于一种对他们的道德优越性的承认，而在于他们假定的“如实描述事物”的能力，或者说“向权力说出真相”的能力——如果有人愿意接受这类科学政策话语中的行话。当布伦特兰说报告“清楚”的时候，这句话的意思可能是，他们把按照决定和行动需要做什么弄“清楚”了。但清晰性最首要的是描述性的：因而人为的气候变化正迫在眉睫。

但是问题在于，绝大多数的当代科学哲学——那些专业的哲学，

以及那些被 Søren Kjørup (1996) 称为“自发哲学”(spontaneous philosophies) 的、内隐的、被实践的和实践的哲学——会倾向于承认, 继续的讨论、开放的批评、有条理的怀疑, 在其科学实践理想中占有重要地位。确实, 在表述 20 世纪的启蒙和进步信念的正中心, 思想家诸如卡尔·波普尔和罗伯特·金·默顿主张, 一种批评的思维方式和有条理的怀疑态度对科学是至关重要的, 它们对维持开放和民主的社会也是必需的。当然, 有人可能不同意关于自我批判的科学和开放社会之间的相互依赖的“波普尔—默顿”命题, 或者质疑该命题将科学的建制、实践描述为心灵开放美德之体现, 是否具有经验上的恰当性。从库恩开始, 这些分歧的成果自身已经成为一种学术产业。但是为了表述这些分歧, 要让自己倾向于疏远关于科学气质的官方话语。这些官方话语包括, 科学气质被设想为植入了科学实践、在我们的大学里被教授, 并且认为在公共决策制定中表现和运用科学气质时, 有管理它的成文和未成文的规定。赞成将“常规科学”作为教学事业来作经验描述或规范规定, 与赞成科学话语在公共决策中的至高权威极不协调。

不出所料, 布伦特兰信奉 IPCC 和斯特恩报告的态度, 确实被指责为是反科学的; 这一指责相当程度上是字面意义上的。在一个后现代反讽的伟大时刻, 挪威科学与技术研究伦理委员会(NENT) 在 2009 年 11 月收到一份针对布伦特兰演讲的投诉, 认为它违反了研究伦理的基本规范: 学术自由、反教条主义和有条理的怀疑。² NENT 由挪威政府任命、《挪威研究伦理法案》授权。委员会作出的结论由三部分组成: 首先, NENT 阐明它不会仲裁布伦特兰的声明, 因为她不是一位研究者, 并且该声明显然并不打算影响科学实践; 但其次, NENT 承认气候研究和气候政策之间的关系。一场政治演讲, 无论它的意图何在, 都可能间接或无意地影响科学实践; 因此, NENT 决议委员会能够并且应当就布伦特兰的演讲作出评论。评论的摘要如下:

NENT 认为有必要指出, 公认的科学语境中的用语和上述

引文中的不同(本章开头的引文以及作者的评论)。传统学术标准允许和鼓励怀疑以及批评性的质疑。在这样的语境下可能会建立正确的怀疑也可能相反,但怀疑本身并非是不负责任和不道德的。在一种行动的情境下,那就不是一种纯粹的科学语境,不行动当然就有可能是不负责任和不道德的,比如某人可能对自己觉得未被充分证明的行动保持怀疑或批评。布伦特兰可能考虑的是这种类型的行动。(NENT 2009)

NENT 的评论接着提到预警原则作为行动原则的一个例子,被设计来缓和学术道德规范和政治道德规范之间的紧张。“这些原则在寻求为政治行动辩护的同时承认科学的不确定性,并且维护批评性的科学争论”(NENT 2009)。

总之,NENT 在其授权内尽全力总结道,布伦特兰的演讲区别于“公认的科学语境中的用语”。简言之:她的说话方式违反了科学气质的标准。但要是认为布伦特兰的演讲是无心之失,或是无知的产物,那就严重低估了布伦特兰这一水平的演员们。她当然知道,对声明加以限制、重视视角的多样性和专家意见,并且表明她意识到科学事实、理论和建议的极度不可靠性,将会是“更科学的”。但她有另一个与科学化不同的任务:赞成科学的至高权威,以反对质疑 IPCC 和斯特恩报告的建议的权威性。

对科学的不科学的信念

对视角和立场的“权威性”辩护是非常困难的,这已经受到了现代哲学的极大的关注(有人会说是困扰了现代哲学)。在本章我不会深入展开那个很多人声称是更相干的问题——也就是在一个不能期望他人来分享世界观,或认可同一组价值和美德观念的政治上的自由社会中,如何为某人的特殊信念[有人会说是整全学说(comprehensive doctrines)]辩护。相反,我将从某个视角出发来探

讨有关辩护的某些方面,因为在我看来,这将会有助于我们理解本文的主题,亦即那种在布伦特兰的演讲中所例示的科学和人生哲学之间的关系。

对某种整全学说从其自身内部进行的辩护有可能是极其复杂的,也有可能是简单至极的。例如,教义自身起源于一位全知、慈爱、真诚的神的启示的信念,这种信念是可以有强烈的自我证成特征的。如果我们被告知上帝永远是正确的,那么我们当然应该相信上帝的话。科学的适当角色和权威的信念的支持者,可以选择若干辩护策略。有时,比如围绕那种基于证据的(evidence-based)医学实践之有效性的证据所展开的有趣论辩中,辩护可在视角自身中找到根源。在其他时候人们已经发现,强调辩护在视角之外这最后一招非常实用,比如当波普尔指出有必要在合理性的功能和批判理性主义的选择之间作出决定。如果我们打算相信波普尔,那么批判理性主义与声明赞同它的必要性之间并不一致。

当讨论布伦特兰的演讲时,这是一个切题的观察。可以有一种对科学的科学信念——但如果科学在认识论上被定义为可错的,在实践学上定义为一种包含了那些关于怀疑与自我批评的规范的行为,那么对科学的信念除非变得不科学,才能无论怎样武断、无论怎样敌视对它的批评都不为过。这个问题确实是在布伦特兰的引文中注意到的。它不仅声明在这种情况下怀疑已被消除,并且声称提出进一步的批评性问题是道德的。很难不把它视为是明显地不科学的,并且甚至和她从中借取权威的制度规范不相一致。这一矛盾就其本身而言可能并不是太重要。没有理由去担忧,仅仅因为布伦特兰对气候科学所作的不科学的声明,气候科学家们就会变得教条起来。有趣的问题毋宁是:如果科学不是此类科学信念之权威的来源,那么,就立足于这一观点自身而言,其根源究竟是什么?但无论 IPCC 和斯特恩的团队如何聪明,仅仅信任他们似乎不足以支持如此有力的声明。如果允许我来推测,我想很多观察家都会发现,很

难信任像 IPCC 这样一个复杂和世俗的尝试，作为一种制度已经达到足以消除怀疑的程度。要是记得布伦特兰作为前政府首脑和世界卫生组织总干事的经历，那么要设想她对大型国际组织抱有幼稚的信念就变得更加反直觉了。因此，“怀疑已被消除”似乎很少表述为一种对世俗的 IPCC 的理性信任，而更多的是作为一种科学信仰的表述。这种信仰究竟是何种现象？

Livssyn——人生哲学

我这里讨论的问题有着丰富的潜在概念可用。整全性学说是一个例子，其他例子包括意识形态、形而上学立场和世界观。例如，我们可以追随 Georges Canguilhem，讨论科学概念是如何输出，以及如何在非科学语境中失真并成为科学意识形态的。但我希望探讨的要点与其说是一种认识论或者政治理论，倒不如说是一种费尔兰德所谓的“人生哲学”。下面我将讨论他的分析以及他所提出分析的挪威语境。

不久以前，挪威还是一个教会国家。现在的挪威宪法仍然肯定“我们的价值观”是基于基督教（和人文主义）传统。前国家教会（现在被称为挪威教会）仍能得到丰厚的基于税收的国家经费。尽管现在不同的宗教社团被认为享受同等的地位，但挪威教会到目前为止仍是最大的。这也因为它的成员名单是通过从通常的登记人口里减去其他社团的成员，再加上主动脱离挪威教会的公民而得出来的。

这意味着挪威过去并且目前仍然需要某种办法，来区分居民是否宣称信奉挪威教会，以便记清宗教社团从中获得公共支持的、由公民所缴纳的教会税收的数目。这一税收支持与它们的会众数目相对应。这一原则被设想为是宪法的信教自由权利的一次实例化。因此“宗教活动”的经济和制度方面就依据在政府指定的登记处挂号的宗教团体（此类团体由国家批准）的成员身份来管理，并且涉及有着醒

目名称的 Lov om trdomssamfunn og ymist anna 法案[《挪威宗教团体等等法案》(原文如此!)]。1981年,世俗信仰团体曾在挪威法案——《有关向基于信仰的(Belief-based)社团拨款的法案》中明确被提及(而非仅作为“等等”),并且在公共管理中相关的范畴现在多半被表述为“tros-og livssynssamfunn”,即信仰—宗教和(世俗)信念—人生的基于哲学的(philosophy-based)团体。对此可以大谈特谈,尤其是当国家不批准一个特殊团体在官方登记处列入名单的资格时会间或发生的稀奇辩论。例如泰勒马克郡郡长在2006年收回对“Pi主义的朋友圈”(The Circle of Friends of Pi-ism)的审批时提到,媒体新闻表明他们不是一个严肃的宗教社团,³因为他们对自己获得批准“嘻嘻哈哈”。

在区分宗教团体严肃与否这一明显困难的工作中,挪威以司法部的一个定义来支持自身。这一定义是颇为综合性的,需要某一(严肃)宗教的(真正)追随者们相信一种或几种决定命运的力量,并且依此指导他们自己的生活。此外,它“应当”包括诸如“神圣”、“启示”、“奇迹”、“原罪”、“牺牲”这些基本概念[Kirke-, utdannings og forskningsdepartementet (2000),第50页亦有对这一立场的自我批评性讨论]。至于世俗团体,挪威当局似乎从未尝试去定义他们的存在,相反地选择了更实际的解决办法,设置500人的人数上限作为审批的必要条件。但概念并不是空洞的,并且似乎具有一种对严肃性和体面的期待,正如挪威前首相斯托尔滕贝格(Jens Stoltenberg)在2010年5月28号对议会所作的演讲中给出的例证:

主席:

宗教和人生哲学一直都是人类生活的重要组成部分。我们与宗教和人生哲学的关系,会渗入我们作为个体和社会的定义之中。(然后他继续描述宗教生活以及作者的评论)……其他人不信仰某个神,但是在一种不同的人生哲学中找到了归属感和指引。(Stoltenberg 2010)⁴

因此，一种人生哲学的正派追随者——在挪威公共生活中更明显地体现为人文主义和社会主义——可能不应该表达信仰，但至少应该表达“归属”和“指引”，并且绝不应该玩世不恭地说些愚蠢的笑话。

但是，对挪威政府文件的细致研读，仍然会让人们对哲学究竟是什么困惑不解；人们只能获得一个消极性的定义。它几乎是一种宗教，但没有宗教信仰：某种类型的健怡（Light）或零度（Zero）可口可乐。在这一点上，拉格纳·费尔兰德的分析可能会有所帮助（1985）。

拉格纳·费尔兰德认为康德关于哲学的四个问题是定义人生哲学的恰当起点：

- (1)我能知道什么？
- (2)我应该做什么？
- (3)我可以希望什么？
- (4)人是什么？

我会在本章的后面部分应用他的结论，而不是重述费尔兰德的论证：某人对后三个问题的特定回答将构成一种人生哲学。对第一个问题——我能知道什么——的回答不会构成人生哲学固有的部分，但对这种人生哲学的辩护来说至关重要。用这种办法，人生哲学的概念就被置于不同于宗教和科学的层面。宗教和科学可能会向人生哲学提供——输送——解答（或理由），但它们与人生哲学并不是相同的。费尔兰德展示了，不仅是宗教（比如基督教），而且是宇宙论（比如古希腊哲学）中所能找到的，如何都能为康德的问题提供解答，并且依此为特定的人生哲学辩护（当然是，从视角自身内部）。接下来他论证说，对科学和进步的信念能够轻易地为康德的问题提供其他的解答，并生产一种基于科学的人生哲学。但在这点上“基于科学的”（Science-based）是一个危险的术语。在科学的恰当领域内，“基于科学的”这一品格或许包含一种先天知识权威的断言。但康德的问题是哲学问题而不是科学问题；如果某人相信现在的生物理论可

以产生关于人是什么的独一无二的终极真理,或者某人不加鉴别地信奉技术的命令并推断说我们应该发展和实现所有能从科学移接而来的技术,那么就犯了一种范畴上的错误。

第一或第二现代性

当谈论气候变化时,人们能合适地谈论人生哲学吗?我认为可以。气候变化的问题不能与一系列的重大问题分开,比如我们对后世子孙、全球性公平、非人类物种以及选择生活方式和相应价值观念的责任。我想布伦特兰会同意这一观点。在她的演讲中,她并未试着要成为一名科学哲学家。她想要传播关于什么是重要的,以及我们作为团体和个人应该做什么的教诲。

布伦特兰的演讲从 IPCC 和斯特恩报告中借用了康德第二和第三个问题的解答——我们应该做什么和我们可以希望什么。我们应该减少排放物并且相信这会带来好的效果。人是什么的问题,某种程度上她在《我们共同的未来》这个报告中自己作了回答。她不仅声明了我们对子孙后代和全球所负的责任,并且以那种方式将我们的角色和身份定义为本质上是被共同缚于地球之上的。很多人会同意她的观点。

问题显示出与康德第一个问题的相关性:我们能知道什么?通过表达她对科学的不科学信念,布伦特兰破坏了她的人生哲学的权威性。它依旧是基于科学的,但不再由科学的标准词句提供支持和辩护。它也没有宗教信仰作为支撑。可能它可以由一个天真的宇宙论所支持——即使不是一个古希腊的和谐宇宙,也至少是这样一种宇宙:即便科学家们保持方法论上的自我怀疑,但他们生产出来的知识实际上还是真理。这一立场在理智上是易受攻击的,居于宗教之左和科学之右。波普尔尝试找寻走出困境的办法,费耶阿本德则花费他绝大部分的精力来解构它并且显示其荒诞之处。眼下,布伦特

兰和我们的政治家们的问题倒不是表现为聪明的哲学家，而是当领导人比如布伦特兰说怀疑已被消除甚至不道德的时候，许多 21 世纪公民都具有批判能力，并且对他们不再顺服的权威少有畏惧。把“怀疑已被消除”解释为一个经验陈述，简直是完全错误的。人们陷入荒诞并且无力交流。能动性的严重缺乏所导致的后果，在其他地方已有人分析过了（Rommetveit 等人，2010），眼下我也无意进行政治上的剖析。在此，我仅重述乌尔里希·贝克对这一在当下尤其凸显出来的“政治的一环境的一人类的”全球性问题所做的一般性诊断：

我们生活的世界有别于我们思想的世界。我们生活在“或此或彼”的世界，以“或此或彼”的范畴思考问题。（……）“完全正常、纯属合理”（stinkmormal）的进一步的腐化的现代化在概念和现实之间扯开了一道鸿沟，其定义之所以如此难以被说明，是因为诸核心概念的指针业已停摆。“现代”（……）在其持续的进程中成了未知领域，一块文明的不毛之地，我们对它熟悉又陌生，难以把握——因为在被视为理所当然的现代化的进程中，现代垄断主义的思维模式、其工业社会以及工业资本主义的自身理解已完全老化。[Beck(1993):61-62]

NENT (2009) 呼吁一种接近第二现代性类型的途径，承认在那些气候模型中存在不确定性，并且对这点并不能为行动的欠缺提供辩护仍然存在争论；的确，不确定性或许可以作为预警行动的一个理由。布伦特兰的问题是她没有找到“并且”这一论述的足够强的力量；科学告诉我们气候问题相当紧急“并且”科学可能出错。21 世纪的民主领导人显然不会承认第二现代性，也不再能通过恫吓来使民众默默服从，他们简直已经陷入了僵局。

对于如何走出僵局，我们可能有任何建设性的建议吗？早已有许多了：认识论的建议（不确定性和复杂性管理），政治性的建议（协商民主和科学的新社会契约），法律的建议（预警法则），伦理的建议（生态哲学等）；这个简短的章节将以一个可能有点不寻常的建议结

尾：再思我们的人生哲学观念。我们已经发现当描述人生哲学时，即便挪威前首相也无法回避诸如“归属”和“指引”等准宗教观念。只要这一顺从的倾向盛行，世俗的人生哲学将只能残留一种健怡可口可乐的类似物。人们可能陷入基于科学但却是非科学的教条主义，并最终沦为笑柄。因此，我将以主张零碎的、反思性的、自我批评的和试验性的，而且允许贝克的“并且”和怀疑及微笑的人生哲学作结。一个恰当的论证将会需要另一个章节，或者一套丛书；尽管如此，我仍致力于如下主张：即那种关于贝克的“并且”的、契合于第二现代性的人生哲学，在缺乏来自上帝或科学的保障的情况下，仍需要坚持希望，并且仍需要看到那些诸如我们应该做什么以及作为一个人意味着什么这样的问题是深刻地相互纠缠在一起的（Funtowicz & Strand 2011），并且是彼此勾联的。即使在挪威泰勒马克郡郡长眼里，这样的思想者团体没有资格被列入国家注册名单，我也仍然坚持这一点。

注释：

1 “Livssyn”的字面翻译是“人生观”。这一术语在英语中可以找到三种翻译：（世俗的）“生活的哲学”、“人生哲学”、“世界观”。挪威政府在其官方文件中似乎更偏爱“生活的哲学”一词。为了避免德国哲学传统的隐含意义，我在这章里会采用略为笨拙的“人生哲学”一词。“世界观”一词在我看来并不是一个恰当的翻译，因为“livssyn”这个概念典型地包含和强调了人类生活的存在主义和道德的维度。

2 cand. real. (\approx 理科硕士) Jan M. Döderlein 对 NENT 的投诉以及委员会的答复均可在 <http://www.etikkom.no> 上公开查看。我应该声明我在这件事里并不是旁观者，当时我是 NENT 委员会的一员，并且参与起草了给 Döderlein 的回复。

3 参见 <http://www.fylkesmannen.no/liste.aspx?m=5783&>

amid=1303323。

4 在这个例子中作者的翻译绝不轻松，Stoltenberg 用了“tydelig”这个词，在德语中是“明确的”的意思。我把它翻译成“不同的”（distinct），可能夸大了他所提到的世俗人生哲学和理性哲学之间的关联。

参考书目

Aarflot, A. (1969) *Faith and Obedience. Hans Nielsen Hauge's Understanding of Christianity*, (in norw.), Oslo.

Abelson, R. P. (1968) "Simulation of Social Behavior", in G. Lindzey & E. Aronsen (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, Chicago.

Ainslie, G. (1982) "A behavioral economic approach to the defense mechanisms", *Social Science Information*, 21.

Albert, H. (1972) "Ethik und Metaethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie", originally published in *Archiv für Philosophie*, 1961, reprinted in Hans Albert, 1982, *Konstruktion und Kritik*, Hamburg 1982; Hoffmann and Campe.

Albert, H. (1975a) *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr.

Albert, H. (1975b) *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr.

Anscombe, E. (1958) "On Brute Facts", *Analysis*, Vol.

XVIII, Jan.

Apel, K.-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht.

Apel, K.-O. (1970) "Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus", in R. Bubner et al. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. 1, Tübingen. Also in Apel (1973).

Apel, K.-O. (1972) "From Kant to Peirce: The Semiotical Transformation of Transcendental Logic", in L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant-Congress*. Dordrecht. Also in Apel (1973).

Apel, K.-O. (1973) *Transformation der Philosophie*, Volumes 1 & 2, Frankfurt a. M.; Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1975a) *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp. Also in K.-O. Apel. *Charles Sanders Peirce, Schriften I und II*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, (1967) and (1970).

Apel, K.-O. (1975b) "Der semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die 'abstractive fallacy' in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik", in J. A. Bucher et al. (eds.), *Bewußtsein. Gerhard Funke zu eigen*, Bonn.

Apel, K.-O. (1976) "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", in Karl-Otto Apel (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt; Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1976b) "The Problem of (Philosophical) Ultimate Justification in the Light of a Transcendental Pragmatic of Language", *Ajatus* 36.

Apel, K.-O. (1978) "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy", *Philosophic Exchange* 2/4.

Apel, K.-O. (1979) *Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Die Erklären: Sicht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1979) *C. S. Peirce and the Question of the Truth-Conception of Modern Science (Toward a Transcendental-pragmatic Theory of Truth)*, Manuscript, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1980) "C. S. Peirce and the post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth", *The Monist* 63/3.

Apel, K.-O. (1980/81) *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Hessischer Rundfunk, Studienbegleitbrief 1, 2 and 8.

Apel, K.-O. (1986) "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40.

Apel, K.-O. (1987) "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", in Wolfgang Kuhlmann (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 114-264.

Apel, K.-O. (1988) *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Apel, K.-O. (1989) "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in A. Honneth et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (Engl. transl. "Normatively Grounding 'Critical Theory' through

Recourse to the lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas”, in A. Honneth et al. (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1992.)

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1973) *On Revolution*, Harmondsworth: Pelican Books.

Arrow, K. (1963) *Social Choice and Individual Values*, New York: Wiley.

Arrow, K. (1973) “Some ordinal-utilitarian notes on Rawls’s theory of justice”, *Journal of Philosophy* 70.

Asch, S. (1956) “Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority”, *Psychology Monographs* 70.

Ayer, A. J. (1956) *The Problem of Knowledge*. Penguin, Harmondsworth.

Barnes, B. (1977) *Interests and the Growth of Knowledge*, Penguin, Harmondsworth.

Barnes, B. & Shapin, S. (1979) *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*. Beverly Hills/ London.

Barnes, B. (1984) “The Conventional Component in Knowledge and Cognition”, in V. Stehr & N. Meja (eds.): *Society and Knowledge*, New Brunswick & London: Transaction Books.

Barry, B. (1978) “Comment”, in S. Benn et al. (eds.), *Political Participation*, Canberra: Australian National University Press.

Barth, F. (1980) *Andres liv - og vårt eget*. Oslo.

Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of mind*. New York.

Beckermann, A. (1972) "Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von J. Habermas", *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*.

Beck, U. (1993) *Die Erfindung des Politischen: zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benhabib, S. and F. Dallmayr(eds.) (1991) *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass. : MIT Press.

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self*, Oxford: Polity Press.

Bennett, J. (1965) in *The Philosophical Review*.

Benveniste, E. (1966) *Problèmes de linguistique generale*. Paris.

Berk, U. (1979) *Konstruktive Argumentationstheorie*, Stuttgart: Fr. Frommann Verlag.

Berlin, I. (1969) *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

Berlin, I. (1980) "The Concept of Scientific History", reprinted in I. Berlin, *Concepts and Categories*, Oxford.

Bernstein, R. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bernstein, R. (1985) *Philosophical Profiles*, Cambridge: Polity Press.

Bernstein, R. (1991) *The New Constellation*, Cambridge: Polity Press.

Bertilsson, M. (1978) *Toward a Social Reconstruction of Science Theory Peirce's Theory of Inquiry, and Beyond*, Lund.

Bhattacharya, K. (1978) *The Dialectical Method of Nagarjuna (Vigrahavyavartani)*. Delhi.

Blattner, W. D. (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*.

Bloor, D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*. London/Boston.

Blumer, H. (1986) *Symbolic Interactionism*, Berkeley: University of California Press.

Bobrow, A. G. & Collins, A. (eds.) (1975) *Representation and Understanding; Studies in Cognitive Science*. New York.

Bodhi, B. (1978) *The All-Embracing Net of Views (Brahmajala Sutta)*. Kandy.

Bondevik, K. (1975) *Christian Elements in Norwegian Politics: 1800-1930*(in norw.), Oslo.

Breistein, D. (1955) *Hans Nielsen Hauge, "Businessman in Bergen"*(in norw.) Bergen.

Bonner, J. T. (1980) *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton.

Bretano, F. (1874) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker Humblot, Leipzig, Eng. trans. by Antos C. Rancurello, D. B. Terell and Linda L. McAlister, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge & Kegan Paul, 1973, London.

Bråten, S. (1973a) *Tegnbehandling og meningsutveksling*. Oslo.

Bråten, S. (1973b) "Model Monopoly and Communication", *Acta Sociologica*, 16, pp. 98-107.

Bråten, S. (1974) "Coding Simulation Circuits during Symbolic Interaction", *Proceedings 7th International Congress on Cybernetics*, pp. 327-336, Namur.

Bråten, S. (1977) "Computer Simulation of Consistency and Communication", *Proceedings 8th International Congress on Cybernetics*, pp. 615-626, Namur.

Bråten, S. (1979) "Bør forskning formidle tvisyn?", *Tidsskrifter for samfunnsforskning*, Vol. 20, pp. 300-334.

Bråten, S. (1981) "Quality of Interaction and Participation. On Model Power in Industrial Democracy and Computer Networks", in G. Lasker(ed.): *Applied Systems and Cybernetics*, pp. 191-200, Elmsford.

Bråten, S. (1982) "Simulation and Self-organization of Mind", in G. Fløistad(ed.): "Chroniques de Philosophie" (*Philosophy of Science*, vol. 11). The Hague.

Brundtland, G. H. (2007). Speech at the UN Commission on Sustainable Development. Last accessed 8 February 2012 at http://www.regjeringen.no/en/dep/ud/selected-topics/un/Brundtland_speech_CSD.html?id=465906.

Burnet, J. (1908-11) "The Sceptics", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, Vol. 11, pp. 228-231.

Burnyeat, M. F. (1980) "Can the Sceptic Live His Scepticism?", in M. Schofield, M. F. Burnyeat & J. Bames (eds.): *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford.

Buytendijk (1959) *Husserl und das Denken der Neuzeit*, Haag.

Böhler, D. And W. Kuhlmann(eds.) (1982) *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Böhler, D. (1985) *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt a. M.

Böhler, D. (1986) *Die pragmatische Wende*, Frankfurt.

Böhler, D., T. Nordenstam and G. Skirbekk(eds.) (1986) *Die pragmatische Wende. Sprachpragmatik oder Transzendentalprag-*

matik? Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Böhler, D. (1991) "Menschenwürde und Mord. Der Diskursethik und utilitaristische Ethik", *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 35: pp. 166-186.

Böök, L. (1979) "Argumentation och giltighet", in T. Nordenstam and G. Skirbekk (eds.) *Kommunikasjon og moral*, Department of Philosophy, University of Bergen.

Carmann, T. (2000): "Must we be inauthentic?" in *Heidegger, Authenticity and Modernity—Essays in honor of Hubert L. Dreyfus* Vol. 1.

Carnap, R. (1938) "Logical Foundations of the Unity of Science", *International Library of Unified Science*, Chicago: University of Chicago Press.

Carnap, R. (1942) *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Carnap, R. (1947) *Meaning and Necessity*, Cambridge, Mass: University of Chicago Press, (2nd ed. 1956).

Carnap, R. (1966) *Philosophical Foundations of Physics*, ed. by Martin Gardner, New York: Basic Books.

Carroll, L. (1895) "What the tortoise said to Achilles", *Mind*, nr. 13, January.

Chalmers, A. (1990) *Science and Its Fabrication*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chappell, V. C. (ed.) (1966) *Hume: A Collection of Critical Essays*, New York.

Chisholm, R. M. (ed.) (1960) *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Ill.,: The Free Press.

Chomsky, Noam (1968) "Philosophers and Public

Philosophy”, *Ethics*, 79.

Christie, N. (1975) *Hvor tett et samfunn?* Oslo.

Clifford, W. K. (1955) *The Common Sense of the Exact Sciences*, New York: Dover Publications.

Cohen, F. “The Relativity of Philosophical Systems and the Method of Systematic Relativism”.

Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx' Theory of History*, Oxford.

Cohen, J. (1993) “Moral pluralism and political consensus”, in D. Copp, J. Hampton & J. E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, J. (1994) “A More Democratic Liberalism. Review of Political Liberalism” *Michigan Law Review* 92, no. 6. pp. 1503-1546.

Cohen, J. (2003) “For a Democratic Society.” In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, pp. 86-138. Cambridge: Cambridge University Press.

Commoner, B. (1971) *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*, Alfred A. Knopf, New York.

Conant, R. & Ashby, W. R. (1970) “Every good regulator of a system must be a model of that system”, *International Systems Science*, 1, pp. 89-97.

Coussin, P. (1929) “L'Origine et l'Evolution de l'époque”, *Revue des Études Grecques*, 42, pp. 373-397.

Culler, J. (1983) *On Deconstruction*, London.

Dallmayr, W. (1974) *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Davidson, D. (1980) *Essay On Actions and Events*. Oxford.

Dawkins, R. (1976) *The Selfish Gene*. New York.

De Man, P. (1971) *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, New York, new edition Minneapolis 1983.

Derrida, J. (1981) "Plato's Pharmacy" in *Dissemination*.

Derrida, J. (1982) *Margins of Philosophy*, with A. Bass, Chicago.

Descartes, R. (1973) *Discourse on Method*, in *The Philosophical Works of Descartes*, translated by Haldane and Ross, London: Cambridge University Press.

Dhawan, G. N. (1946) *The Political Philosophy of Mahatma Gandhi*. Bombay.

Dingler, H. (1911) *Die Grundlagen der angewandten Geometrie*, Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft.

Dorschel, A. et al. (1993) (ed.) *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Downs, A. (1957) *An Economic Theory of Democracy*, New York: Harper.

Drake, S. (1978) *Galileo at Work*, Chicago: The University of Chicago Press.

Dreyfus, H. L. (1994) *Being-in-the-world*, Cambridge/London: MIT Press.

Dreben, B. (2003) "On Rawls and Political Liberalism." In *The Cambridge Companion to Rawls*, edited by Samuel Freeman, 316-346. Cambridge: Cambridge University Press.

Durant, W. (1938) *The Story of Philosophy*, New York.

d'Aspremont, C. and Gevers, L. (1977) "Equity and the informational basis of collective choice", *Review of Economic Studies*, Vol. 44.

Ehrlich, P. R. and A. H. (1972) *Population, Resources, Environment: Issues in Human Ecology*, 2nd ed., W. H. Freeman & Co., San Francisco.

Elders, F. (ed.) (1974) *Reflexive Water: Basic Concerns of Mankind*, London.

Ellul, J. (1964) *The Technological Society*, English ed., Alfred A. Knopf, New York.

Elster, J. (1978) *Logic and Society*, Chichester: Wiley.

Elster, J. (1979 a) *Forklaring og dialektikk*, Oslo.

Elster, J. (1979b) *Ulysses and the Sirens*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. (1982) "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society*, 11.

Elster, J. (1983a) *Explaining Technical Change*, Cambridge: Cambridge University Press; Oslo: Scandinavian University Press.

Elster, J. (1983b) *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge.

Elster, J. and A., Hylland (eds.) (1986). *Foundations of Social Choice Theory*, Oslo/Cambridge: Norwegian University Press/Cambridge University Press.

Eriksen, E. O. and J. Weigaard (1986) "Strategisk handling og kollektiv orden", *Norsk Filosofisk tidsskrift*, 1/21.

Eriksen, E. O. (ed.) (1994) *Den politiske orden*, Oslo: Tano.

Farber, M. (1968) "Descriptive Philosophy and the Nature of Human Existence", in M. Farber (ed.), *Philosophic Thought in France and the United States*, 2nd edition, New York: State University of N. Y. Press.

F. A. Olafson: "Heidegger a la Wittgenstein or coping with professor Dreyfus", in *Inquiry*, Vol. 37.

Feigl, H. and Sellars, W. (eds.) (1949) *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York.

Feigl, H. and Scriven(eds.) (1956) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. I, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ferry, J.-M. (1994), *Philosophie de la communication. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison*, Paris: Les Éditions du Cerf.

Finley, M. I. (1973) *Democracy: Ancient and Modern*, London: Chatto and Windus.

Finley, M. I. (1976) "The freedom of the citizen in the Greek world", reprinted as Ch. 5 in M. I. Finley, 1981. *Economy and Society in Ancient Greece*, London: Chatto and Windus.

Finley, M. I. (1981) "Politics", in M. I. Finley(ed.), *The Legacy of Greece*, Oxford: Oxford University Press, pp. 22-36.

Flintoff, E. (1980) "Pyrrho and India", *Phronesis*, 25, pp. 88-108.

Flo, O. (1968) *Bibliografi over Arne Naess's filosofiske arbeider 1936-1968*. Bergen.

Føllesdal, D. and Hilpinen, R. (1971) "Deontic logic: an introduction", in R. Hilpinen(ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht: Reidel.

Føllesdal, D. (1973) "Indeterminacy of Translation and Under-Determination of the Theory of Nature", *Dialectica*, 27, pp. 289-301.

Føllesdal, D. , Walloe, L. , Elster, J. (1986) “*Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*”, Oslo.

Fjelland, R. (1985) *Vitenskap som livssyn? Livssynsspørsmål i teknikkens tidsalder*. Tromsø: Universitetsforlaget.

Forst, R. (1994) *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Frank, P. (1957) *Philosophy of Science*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall.

Frankfurt, H. (1988) *The importance of what we care about*, Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S. (2007) *Rawls*. New York: Routledge,.

Frege (1892) “Über Sinn Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. English translation: (“On Sense and Reference”, in Frege, *Philosophical Writings*, ed. Peter Geach and Max Black (Oxford: Blackwell, 1952); and also as “On Sense and Nominatum”, in Herbert Feigl and Wilfred Sellars, (eds.), *Readings in Philsosphical Analysis* (New York: Appleton-Crofts, 1949).

Frenkian, A. M. (1958) “Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie”. *Bibliotheca Classica Orientalis*, 3, pp. 212-249.

Friedman, J. I. (1978) “Spinoza’s Denial of Free Will in Man and God”, in J. Wetlesen (ed.): *Spinoza’s Philosophy of Man*, pp. 51-88, Oslo.

Funtowicz, S. & Roger, S. (2011.) “Change and Commitment: Beyond Risk and Responsibility”, *Journal of Risk Research* 14: 995-1003.

Gadamer, H.-G. (1960) "*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*", in new Tübingen edition 1975.

Gadamer, H.-G., et al. (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Galilei, G. (1954) *Dialogue Concerning Two New Sciences*, translated by Henry Crew & Alfonso de Salvio (1914), New York: Dover Publications..

Galison, P. (1987) *How Experiments End*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Gallie, W. B. (1956) "Art as an Essentially Contested Concept", *The Philosophical Quarterly*, Volume 6, No 23, April.

Galtung, J. (1977) *Methodology and Ideology*. Copenhagen.

Gaus, G. F. (2012) "The Continuing Challenge of Hobbes to Public Reason Liberalism". Forthcoming in *Hobbes Today*, edited by S. A. Lloyd, Cambridge UK, Cambridge University Press.
<http://www.gaus.biz/PublicReasonLiberalism.pdf>

Giere, R. N. (1988) *Explaining Science. A Cognitive Approach*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Gilje, N. (1990) "De gamles og de modernes frihet: En introduksjon til Benjamin Constants politiske filosofi", in N. Gilje (ed): *Modernitet: Differensiering og rasjonalisering*, No. 4, Bergen: Ariadne.

Gilje, N. & Grimen, H. (1993) *Samfunnsvitenskapenes forutsetninger*, Oslo: Scandinavian University Press.

Glacken, C. J. (1967) *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought*, University of California Press, Berkeley.

Gladwin, Th. (1970) *East is a Big Bird. Navigation and*

Logic on Puluwat Atoll. Harvard.

Glucksmann, M. (1974) *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought*. London/Boston.

Goldman, A. (1972) "Toward a theory of social power", *Philosophical Studies*, 23.

Govinda, L. A. (1969) *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London.

Grimen, H. (1994) "Politisk stabilitet og 'the burdens of judgement'", *Norsk Statsvitenskapelig Tidsskrift*, No. 2.

Gullvåg, I. (1960) *Metaphysics and Analysis*, unpublished manuscript.

Gullvåg, I. (1975) "Naess's Pluralistic Metaphilosophy", *Inquiry*, 18.

Gullvåg, I. (1990) "Sanity, Madness, and Perverted Communication", in H. F. Braaten (1990).

Günther, K. (1988) *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gutman, A. & Thompson, D. (1990) "Moral Conflict and Political Consensus", in R. B. Douglass, G. M. Mara & H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, New York: Routledge.

Haberer, Joseph (1969) *Politics and the Community of Science*. New York: Van Nostrand Reinhold Co.

Habermas, J. (1967) "Zur Logik der Sozialwissenschaften", *Philosophische Rundschau*. (Engl. transl. *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge: Polity Press, 1988.)

Habermas, J. (1968a) *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.:

Suhrkamp. Second edition with a postscript 1973. (Engl. transl. *Knowledge and Human Interests*, London: Heinemann, 1972.)

Habermas, J. (1968b) *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1970) "Zur Logik der Sozialwissenschaften", Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1971a) "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz". In J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. & N. Luhmann, (1971b) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, J. (1973a) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Engl. transl. *Legitimation crisis*, London: Heinemann, 1976.)

Habermas, J. (1973b) "Wahrheitstheorien" in *Wirklichkeit und Reflexion*. Festschrift für Walter Schulz, Ed. H. Fahrenbach. Pfullingen: Neske.

Habermas, J. (1975) "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1976a) "Was heißt Universalpragmatik?", in K.-O. Apel(ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Engl. transl. "What is Universal Pragmatics?", in Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon Press, 1979.)

Habermas, J. (1976b) *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1981a) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1; *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt. (Engl. transl. *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, Vol. I 1984, Vol. II 1987.)

Habermas, J. (1981b) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2; *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1982) "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm". Mimeographed.

Habermas, J. (1983) "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm" and "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln". In J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Engl. transl. in *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1990.)

Habermas, J. (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Habermas, J. (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Partly in *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1993.)

Habermas, J. (1992a) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1992b) *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. (Engl. transl. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*,

Cambridge: Polity Press, 1995.)

Hacking, I. (1983) *Representing and Intervening*, Cambridge: Cambridge University Press.

Haga, Å. (1986) "Etisk fundamentalisme", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 1/21.

Hamilton, D. H. (1952) *Buddhism; A Religion of Infinite Compassion*. Indianapolis/New York.

Hammer, P. (1995) *Reclaiming the Ordinary: Towards a Critique of Discourse Ethics*, New York, New School for Social Research, Diss.

Hammond, P. (1976) "Why ethical measures need interpersonal comparisons", *Theory and Decision*, 7.

Hampshire, S. (1959) *Thought and Action*. London.

Handelmann, S. (1983) "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutics", in M. Krapnick (edition), *Displacement, Derrida and After*, Bloomington, Indiana.

Hansson, B. (1970) "An analysis of some deontic logics", *Nous* 3.

Harris, M. (1966) *The Rise of Anthropological Theory; A History of Theories of Culture*. New York.

Heelan, P. A. (1988) *Space-perception and the Philosophy of Science*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Heidegger, M. (1953) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen(7. Aufl.).

Heidegger, M. [1986 (1927)] *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, transl. J. Macquarrie

and E. Robinson, Oxford and Cambridge; Blackwell.

Hellesnes, J. (1988) *Hermeneutikk og kultur*, Oslo: Det norske samlaget.

Helmholtz H. von (1896) "Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome", in Hermann von Helmholtz: *Vorträge und Reden*, 4th. ed. Braunschweig: F. Vieweg und Sohn.

Hilgard E. R. and Lerner D. (1951) "The Person: Subject and Object of Science and Policy". in D. Lerner and H. D. Lasswell (eds.).

Hill, C. (1975) *The World Turned Upside Down*, Harmondsworth.

Hintikka, J. (1967) "Cogito, ergo sum; Inference or Performance?", in W. Donney (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York.

Hirsch, F. (1976) *Social Limits to Growth*, Cambridge, Mass. ; Harvard University Press.

Hirschman, A. (1982) *Shifting Involvements*, Princeton: Princeton University Press.

Höffe, O. (1976) "Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)". *Philosophisches Jahrbuch*, 83. Also in O. Höffe, *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. ; Suhrkamp, 1979.

Hogarth, R. M. (1977) "Methods for aggregating opinions", H. Jungermann and G. de Zeeuw(eds.), *Decision Making Change in Human Affairs*, Dordrecht: Reidel.

Hollis, M. (1987) *The Cunning of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

Holmes, S. (1988) "Gag rules or the politics of omission", in

J. Elster & R. Slagstad(eds): *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, A. And H. Joas (eds.) (1986) *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. ; Suhrkamp. (Engl. Transl. *Communicative Action*, Cambridge: MIT Press, 1991.)

Honneth, A. , T. McCarthy and C. Offe (eds.) (1989) *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt a. M. ; Suhrkamp. (Engl. transl. in two volumes, the one is: *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* , Cambridge Mass. ; MIT Press, 1992.)

Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. ; Suhrkamp. (Engl. transl. *The Struggle for Recognition*, Cambridge: Polity Press.)

Hopland, K. (1979) "*Religious Universalism in Hans Nielsen Hauge*"(in norw.), Bergen.

Hume, D. (1962) *A Treatise of Human Nature*. ed. and intro. by D. G. C. Macnabb, Cleveland/New York.

Hume, D. (1969) *Dialogues Concerning Natural Religion*. ed. and intro. By H. D. Aiken. New York/ London.

Hume, D. (1972) *Enquiry Concerning Human Understanding*, reprinted from the 1777 ed. and ed. By L. A. Selby-Bigge. 2nd. ed. (1902). Oxford.

Hume, D. (1988) *A Treatise of Human Nature*, ed. By L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

Husserl, E. (1931) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. By W. R. Boyce Gibson, Allen & Unwin, London.

Husserl, E. (1950) *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*

Vol. I, M. Nijhoff, Hague 1950; Eng. trans. by Dorion Cairns, *Cartesian Meditations. An introduction to Phenomenology*, M. Nijhoff, The Hague (1960).

Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phnomenologie*. The Hague. M. Nijhoff, Eng. trans. by David Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, North-Western University Press, Evanstone 1970.

Husserl, E. (1959) *Recueil Commëoratif*, The Hague.

Husserl, E. (1965) *Phenomenology and the Crises of Philosophy*, Haper & Row, New York.

Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. by David Carr, North-Western University Press, Evanstone.

Høibraaten, H. and I. Gullvg (eds.) (1985) *Essays in Pragmatic Philosophy I*, Oslo; Norwegian University Press.

Høibraaten, H. (ed.) (1990) *Essays in Pragmatic Philosophy II*, Oslo; Norwegian University Press.

Haavelmo, T. (1970) "Some observations on welfare and economic growth", in W. A. Eltis, M. Scott and N. Wolfe (eds.), *Induction, Growth and Trade: Essays in Honour of Sir Roy Harrod*, Oxford; Oxford University Press.

Ihde, D. (1991) *Instrumental Realism. The Interface between Philosophy of Science and Philosophy of Technology*, Bloomington and Indianapolis; Indiana University Press.

Ilting, K.-H. (1976) "Geltung als Konsens", *Neue Hefte für Philosophie*, pp. 20-50.

Inada, K. K. (1970) *Nagarjuna: A Translation of his*

Mulamadhyamakakarika. Tokyo.

Inhetveen, R. (1983) *Konstruktive Geometrie*, Mannheim/Wien/ Zürich; Bibliographisches Institut.

Israel, J. (1990) *Sprache und Erkenntnis*, Frankfurt; Campus.

James, W. (1911) *Memories and Studies*, London.

Janis, I. (1972) *Victims of Group-Think*, Boston; Houghton Mifflin.

Jaspers, K. (1932) *Max Weber, Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Gerhard Stalling, Oldenburg.

Jaspers, K. (1973) *Philosophie*, Vol. I, Springer/Verlag, Berlin/Heidelberg/New York (4th ed.).

Jayatilleke, K. N. (1963) *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London.

Johannessen, K. S. and T. Nordenstam (eds.) (1981) *Wittgenstein - Aesthetics and Transcendental Philosophy*, Vienna; Hölder-Pichler-Tempsky.

Johannessen, K. S. (1984) "Kunst, språk og estetisk praksis", in: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, No. 1.

Johannessen, K. S. (1985) *Tradisjoner og skoler i moderne vitenskapsfilosofi* (Traditions and Schools in Modern Philosophy of Science), Bergen.

Johnson, O. A. (1978) *Skepticism and Cognitivism: A Study in the Foundations of Knowledge*, Berkeley.

Jonassen, C. T. (1947) "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Norway", *American Sociological Review*.

Kant, I. (trans. 1963) *Critique of Pure Reason*, translated by

Norman Kemp Smith, Macmillan & Co, London, B 172.

Kant, I. (1795) *Perpetual Peace*, in H. Reiss(ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kato, H. (1972) "The Effects of Crowding", Quality of Life Conference, Oberhausen, April.

Kaufmann, Felix (1944) *Methodology of the Social Sciences*. London: Oxford University Press.

Kelly, J. (1978) *Arrow Impossibility Theorems*, New York: Academic Press.

Kelly, M. (ed.) (1990) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass. : MIT Press.

Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet (Ministry of Church, Education and Research)2000. Tro og livssyn som grunnlag for tilskudd og offentlige funksjoner. Rapport. (Faith and life philosophy as a basis for public financial support and public funtions. Report). Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet. Last accessed 8 February 2012 at <http://www.regjeringen.no/upload/KD/Vedlegg/Rapporter/troog050.pdf>.

Kittang, A. (1985) "Tekst, retorikk, dekonstruksjon", in G. Mork & L. Mæhle(edition), *Norsk Litterær Årbok*, Oslo.

Kjørup, S. (1996) *Menneskevidenskabernes problemer og traditioner i humanioras videnskabsteori*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.

Klibansky, R. (ed.), (1958) *Philosophy in the Mid-Century*, Firenze.

Koht, H. (1975) *The Rising of the Norwegian Peasants* (in norw.), Oslo.

Kolm, S.-C. (1977) *La transition socialiste*, Paris: Editions

du Cerf.

Kolm, S.-C. (1981a) "Altruismes et efficacités", *Social Science Information*, 20.

Kolm, S.-C. (1981b) "Efficacité et altruisme", *Revue Economique*, 32.

Kuhlman, W. (1975) *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp.

Kuhlmann, W. (1981) "Reflexive Letztbegründung", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 35.

Kuhlmann, W. (1985) *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/Munich; Alber.

Kuhlmann, W. (ed.) (1986) *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp.

Kuhlmann, W. (ed.) (1987) *Philosophie und Begründung*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp.

Kuhlmann, W. (ed.) (1988) *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp.

Kuhlmann, W. (1993) "Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung", in A. Dorschel et al. (eds.) *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp, pp. 212 ff.

Kuhn, T. S. (revised 1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, revised edition with Postscript, Chicago.

Kuhn, T. S. (1977a) "The Function of Measurement in Modern Physical Science", reprinted in Kuhn; *The Essential Tension*, Chicago and London; University of Chicago Press.

Kuhn, T. S. (1977b) "Second Thoughts on Paradigms", in T.

S. Kuhn: *The Essential Tension*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Kvamen, I. (1971) (ed.) *Letters from Hans Nielsen Hauge* (in norw.), Oslo.

Laden, A. S. (2003) "The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls." *Ethics*, 113, No. 2. pp. 367-390.

Laing, R. D. (1965) *The Divided Self*, Harmondsworth: Pelican.

Lange, O. (1971) in *Political Economy*, Oxford, p. 189.

Latour, B. & Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life; The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills/London.

Latour, B. (1980) "Is it Possible to Reconstruct the Research Process? Sociology of a Brain Peptide". in K. D. Knorr et al. (eds.): *The Social Process of Scientific Investigation; Sociology of the Sciences Yearbook*, 4, pp. 53-73.

Lauer, Q. (1955) French trans. of *Philosophie als strenge Wissenschaft, La philosophie comme Science Rigoureuse*, Presses Universitaires, Paris.

Leach, E. (1974) *Lévi-Strauss*. Rev. ed. Glasgow.

Lehrer, K. (1978) "Consensus and comparison. A theory of social rationality", in C. A. Hooker, J. J. Leach and E. F. McClennen (eds.), *Foundations and Applications of Decision Theory*. Vol. 1: Theoretical Foundations, Dordrecht: Reidel.

Lerner, D. and Lasswell, H. D. (eds.) (1951), *The Policy Sciences: Receny Developments in Scope and Method*, Stanford (4th printing 1968).

Lévi-Strauss, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1950) "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". in M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1955) *Tristes Tropiques*. Paris. (*A World on the Wane*, London 1961 a).

Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris. (*Structural Anthropology*, New York 1963).

Lévi-Strauss, C. (1961) *Race et histoire*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1962a) *Le totemisme aujourd'hui*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1962b) *La pensée sauvage*. Paris. (*The Savage Mind*, London 1966).

Lévi-Strauss, C. (1964-71) *Mythologiques*, Vol. 1-4.

Lévi-Strauss, C. (1972) *Leson inaugurale*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1973) *Anthropologie structurale deux*. Paris.

Lipsey, R. G. and Lancaster, K. (1956-7) "The general theory of the second-best", *Review of Economic Studies* 24.

Lively, J. (1975) *Democracy*. Oxford: Blackwell.

Lloyd, S. (1954) "Building in Brick and Stone", in C. Singer, E. J. Holmyard and A. R. Hall: *A History of Technology*, Vol. 1, pp. 456-494, New York and London: Oxford University Press.

Lorenzen, P. (1968) "Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung", in Paul Lorenzen: *Methodisches Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Lovelock, J. W. (1979) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford.

Lyons, D. (1965) *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Oxford University Press.

Løvland, J. (1914) "Ueland and Jaabæk", in *Norwegians in*

the 19th Century (in norw.), Kristiania (Oslo).

Macdonald, M. (ed.) (1954) *Philosophy and Analysis*, Basil Blackwell, Oxford.

MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mandelbrot, B. (1983) *The Fractal Geometry of Nature*, 3rd revised ed., New York: Freeman and Company.

Mans, D. (1974) *Intersubjektivitätstheorien der Wahrheit*, Frankfurt a. M., Diss.

Mannsaker, D. (1961-62) "Hans Nielsen Hauge's Opponents", *Historisk Tidsskrift*, 41.

Margalit, A. (1983) "Ideals and second bests", in S. Fox (ed.), *Philosophy for Education*, Jerusalem: Van Leer Foundation.

Marwick, M. (1974) "Is Science a Form of Witchcraft?" *New Scientist*, 5 September.

McCarthy, T. (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London: Hutchinson.

McCarthy, T. (1982) "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics", in J. B. Thompson and D. Held, *Habermas, Critical Debates*, London: MacMillan, pp. 57-79.

McCarthy, T. (1985) "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action", in R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity Press, pp. 176-191.

McCarthy, T. (1991) *Ideals and Illusions*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

McHarg, Ian L. (1969) *Design with Nature*. Paperback 1971, Doubleday & Co., New York.

- Mead, G. H. (1934) *Mind, Self, and Society*. Chicago.
- Meiner, F. (1955) *Philosophische Bibliothek* Hamburg.
- Meloe, J. (1993) "The Agent and his World" in *Praxeology*.
- Merton, R. K. (1967) *On Theoretical Sociology*, New York.
- Merton, R. K. (1968) "Science and the Social Order" (1937) and "Science and Democratic Social Structure" (1942), both in *Social Theory and Social Structure*, Enlarged ed. (New York: The Free Press).
- Meynaud, J. (1969) *Technocracy*, English ed. , Free Press of Glencoe, Chicago.
- Michelson, A. A. (1962) *Studies in Optics*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Midgaard, K. (1980) "On the significance of language and a richer concept of rationality", in L. Lewin and E. Vedung(eds.), *Politics as Rational Action*, Dordrecht; Reidel.
- Mill, J. S. (1859) "Bentham", in J. S. Mill, *Utilitarianism*, London; Fontana Books (1962), pp. 78-125.
- Mill, J. S. (1975) *Three Essays*, London, Oxford & New York; Oxford University Press.
- Minsky, M. (1977) "Frame-system theory". in P. Johnson-Laird & P. Watson (eds.), *Thinking: Readings in Cognitive Science*. Cambridge.
- Mishan, E. J. (1970) *Technology and Growth: The Price We Pay*, Frederick A. Praeger, New York.
- Mittelstrass, J. (ed. 1975) *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt.
- Mittelstrass, J. (1975) "Uber Interessen", in Mittelstrass(ed. 1975).

Molland, E. (1979) *The Church History of Norway in the 19th Century*, (in norw.) Volume 1, Oslo.

Moore, G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge UP.

Morris, C. W. (1945-6) "The Significance of the Unity of Science Movement", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 6.

Nagel, E. (1965) *Scientific Psychology*. New York.

Nagel, T. (1987) "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy & Public Affairs*.

Natorp, P. (1912) *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode*, J. C. D. Mohr, Tübingen.

Næss, A. (1936) *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*. Oslo.

Næss, A. (1937-38) "Bemerkungen zur Gesamtdiskussion über den Vortrag von Williams", *Erkenntnis*, 7, pp. 369-370.

Næss, A. (1939) *Truth as Conceived by those who are Not Professional Philosophers*. Oslo.

Næss, A. (1941) *Filosofiske problemer: deres egenart og inndeling*. Oslo.

Næss, A. (1948a) *Noen verditeoretiske standpunkter med tilknyttet posthumt skrift av Odd Wichstrøm-Nielsen*. Oslo.

Næss, A. (1948b) *Objectivity of Norms: Two Directions of Precization (Mimeo)*. Oslo.

Næss, A. (1948c) *Notes on the foundation of psychology as a science*. Oslo.

Næss, A. (1952) "Toward a Theory of Interpretation and Preciseness". In L. Linsky (ed.): *Semantics and the Philosophy of*

Language, pp. 248-269, Urbana.

Næss, A. (1953a) *Interpretation and Preciseness*. Oslo.

Næss, A. (1953b) *Filosofiens Historie*. Oslo.

Næss, A. & Galtung, J. (1955) *Gandhis politiske etikk*. Oslo. (2nd. ed. 1968).

Næss, A. & Christophersen, J. A. & Kvalø, K. (1956 a) *Democracy, Ideology and Objectivity; Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*. Oslo.

Næss, A. (1956b) *Wie fördert man heute die empirische Bewegung?* Oslo.

Næss, A. (1958) "La validité des normes fondamentales", *Logique et Analyse*, 1, pp. 4-13.

Næss, A. (1959) "Do we know that basic norms cannot be true or false?" *Theoria*, 25, pp. 31-53.

Næss, A. (1961) *En del elementre logiske emner*. 9th ed. Oslo.

Næss, A. (1964a) "Reflections about total views", *Philosophy and Phenomenological Research*, 25, pp. 16-29.

Næss, A. (1964b) "Pluralistic Theorizing in Physics and Philosophy", *Danish Yearbook of Philosophy*, 1, pp. 101-111.

Næss, A. (1965a) "Science as Behavior: Prospects and Limitations of a Behavioral Metascience", in B. B. Wolman (ed.): *Scientific Psychology*. New York.

Næss, A. (1965b) *Gandhi and the Nuclear Age* Totowa, New Jersey.

Næss, A. (1966a) *Communication and Argument: Elements of Applied Semantics*. Oslo/London. (This is a translation of Næss 1961).

Næss, A. (1966b) "Psychological and Social Aspects of Pyrrhonian Scepticism". *Inquiry*, 9, pp. 301-321.

Næss, A. (1967) "Physics and the Variety of World Pictures", in P. Weingartner(ed.): *Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik*, Salzburg.

Næss, A. (1968a) *Scepticism*, Oslo: Scandinavian University Press.

Næss, A. (1968b) *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein Heidegger, Sartre*. Chicago.

Næss, A. (1969) *Hvilken verden er den virkelige?* Universitetsforlaget, Oslo.

Næss, A. (1970) "A plea for pluralism in philosophy and physics", in W. Yourgrau & A. D. Breck(eds.): *Physics, Logic, and History*, pp. 129-139, New York.

Næss, A. (1972a) *The Pluralist and Possibilist Aspects of the Scientific Enterprise*. Universitetsforlaget, Oslo.

Næss, A. (1972b) "Pyrrhonism Revisited", in R. E. Olson & A. M. Paul(eds.), *Contemporary Philosophy in Scandinavia*. Baltimore.

Næss, A. (1972c) "The place of normative ethics within a biological framework". in A. D. Breck(ed.): *Biology, History and Natural Philosophy*, pp. 127-206, New York.

Næss, A. (1973) "The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement", *Inquiry*, 16, pp. 95-100.

Næss, A. (1974a) *Gandhi and Group Conflict; An Exploration of Satyagraha - Theoretical Background*, Oslo.

Næss, A. (1974b) "Is Freedom Consistent with Spinoza's Determination?", in J. G. van der Bend(ed.): *Spinoza on*

Knowing, Being and Freedom. Assen.

Næss, A. (1975a) "The case against science". in C. J. Dessaur et al. (eds.): *Science between culture and counter-culture*, pp. 25-48, Nijmegen.

Næss, A. (1975b) "Freedom, Emotion and Self-Subsistence; The Structure of a Central Part of Spinoza's", *Ethics*. Oslo.

Næss, A. (1975c) "Why not Science for Anarchists too! A Reply to Feyerabend", *Inquiry*, 18.

Næss, A. (1976) *Økologi, samfunn og livsstil. Utkast til en kofilosofi*. 5th ed., Oslo.

Næss, A. (1977) "Notes on the methodology of normative systems". *Methodology and Science*, 10, pp. 64-79.

Næss, A. (1978a) "Spinoza and Ecology" in S. Hessing (ed.): *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London.

Næss, A. (1978b) "Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or through Mahayana Buddhism to Spinoza?", in J. Wetlesen (ed.): *Spinoza's Philosophy of man; Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*. Oslo.

Næss, A. (1979a) "Normative systemer ved studiet av behov", in A. H. Wirak(ed.): *Behov. Utvikling og Verdier*, Oslo.

Næss, A. (1979b) "Self-realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep and Wolves", *Inquiry*, 22, pp. 231-241.

Næss, A. (1979c) "Towards a philosophy of wide cognitivism", in *Theory of Knowledge and Science Policy*, Ghent.

Næss, A. (1980a) *Vitenskapsfilosofi*. 3rd ed., Oslo.

Næss, A. (1980b) *Anklagene mot vitenskapen*. Oslo.

Næss, A. (1981a) "Spinoza's Finite God". *Revue Internationale de Philosophie*, 135, pp. 120-126.

Næss, A. (1981b) "Kan Gandhi være veileder i Alta-saken? — Om gandhistiske ikke-voldsprinsipper og deres forhold til sivil ulydighet." in B. Hagtvedt (ed.): *Den vanskelige Ulydigheten*. Oslo.

Næss, R. (1969.). *Forholdet mellom erkjennelse og kausalitet i Spinozas filosofi* (The relation between knowledge and causality in Spinoza's philosophy). Oslo.

Needham, J. (1954-1976) *Science and Civilization in China*. 1-5.

NENT 2009. Bør handle tross vitenskapelig usikkerhet. (Should act in spite of scientific uncertainty), Last accessed 8 February 2012 at <http://www.etikkom.no/no/Aktuelt/Aktuelt/Nyheter/2009/Bor-handle-tross-vitenskapelig-usikkerhet/>.

Neumann, J. von & O. Morgenstern, (1944) *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton.

Newell, A. & Simon, H. (1968) "Simulation: Individual Behavior", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, pp. 262-268. New York.

Niebuhr, R. (1932) *Moral Man and Immoral Society*, New York: Scribner's.

Niquet, M. (1991) *Transzendente Argumente: Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Niquet, M. (1994) *Nichthintergebarkeit und Diskurs*, Frankfurt a. M., Diss.

Norborg, S. (1966) *Hans Nielsen Hauge*, Oslo.

Nordenstam, T. (1979) "Ethical competence and Development", in J. Brmark (ed.), *Perspectives in Metascience*,

Göteborg: kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhället.

Nordenstam, T. (1980) *Värderingar och paradigim vid datasystemutveckling*, Stockholm: Arbetslivscentrum.

Nordenstam, T. (1984) *Fra "er" til "bør"? Ethiske grunnproblemer i et pragmatisk perspektiv*, Oslo: Solum Forlag.

Nordtvedt, M. (1965) *Rebirth of Norway's Peasantry*, Washington.

Norris, Ch. (1982) *Deconstruction: Theory and Practice*, London.

Odum, E. P. (1971) *Fundamentals of Ecology*, 3rd ed., W. E. Saunders Co., Philadelphia.

Oelmüller, W. (ed.) (1979) *Normen und Geschichte*, Paderborn: Schöningh.

Oelmüller, W. (ed.) (1978) *Transzendentalphilosophie, Normenbegründung*. Paderborn: Schöningh.

Ofstad, H. (1951) "Objectivity of Norms and Value-Judgments according to Recent Scandinavian Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 12.

Ofstad, H. (1961) *An Inquiry into the Freedom of Decision*. Oslo.

Ofstad, H. (1964) *Innføring i Moralfilosofi*. (Mimeo). Stockholm.

Ofstad, H. (1980) *Ansvar og Handling*. Oslo.

Ogden, C. K. and Richards I. A. (1945) *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London.

Ording, H. (ed.) (1947) *The Writings of Hans Nielsen Hauge* (in norw.), Oslo, *et passim*.

Pais, A. (1982) "Subtle is the Lord... The Science and Life

of *Albert Einstein*", Oxford: Oxford University Press.

Pap, A. (1955) *Analytische Erkenntnistheorie*, Springer-Verlag, Vienna.

Pappenheim, E. (1877) *Des Sextus Empiricus Pyrrhoneische Grundzüge*. Leipzig.

Parfit, D. (1981) "Prudence, morality and the prisoner's dilemma", *Proceedings of the British Academy*, Oxford: Oxford University Press.

Parsons, T. (1949) *The Structure of Social Action*, Allen & Unwin, London.

Parsons, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York.

Pask, G. (1981) "Organizational Closure in Potentially Conscious Systems". in M. Zelany (ed.): *Autopoiesis*. New York/Oxford.

Passmore, J. (1961) *Philosophical Reasoning*, London: Duckworth.

Pateman, C. (1970) *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pattanaik, P. (1978) *Strategy and Group Choice*, Amsterdam: North-Holland.

Paz, O. (1973) *Alternating Current: The Verbal Pact and Correspondence*. New York.

Peirce, C. S. (1960) *Coll. Papers*, Cambridge Mass.: The Belknap Press.

Peter, F. (2009) *Democratic Legitimacy* Routledge Studies in Social and Political Thought. New York: Routledge.

Polanyi, M. (1958b) *Personal Knowledge*, Routledge and

Kegan Paul, London, University of Chicago Press, Chicago.

Popkin, R. H. (1979) *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley.

Popkin, R. H. (1965) "The High Road to Pyrrhonism". *American Philosophical Quarterly*, 2, pp. 1-15.

Popkin, R. H. (1950-1) "David Hume; His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *Philosophical Quarterly*, 1, pp. 385-407. reprinted in Chappell 1966.

Popper, K. R. (1945) *The Open Society and Its Enemies*, London: George Routledge and Sons.

Popper, K. R. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson and Co.

Popper, K. R. (1974) *Conjectures and Refutations*, London: Routledge and Kegan Paul.

Popper, K. R. (1975) *Objective Knowledge*, London: Oxford University Press.

Potter, K. H. (1963) *Presuppositions of India's Philosophies*. New Jersey.

Puntel, L. B. (1978) *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Quine, W. v. O. (1960) *Word and Object*. Cambridge, Mass.

Rahula, W. (1974) *What the Buddha Taught*. New York.

Randall, J. H. Jr., in Y. H. Krikorian (ed.) (1944), *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, J. (1973) *A Theory of Justice*, Oxford University

Press.

Rawls, J. (1974) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Rawls, J. (1976) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Rawls, J. (1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 14, No. 3.

Rawls, J. (1987) "The Idea of an Overlapping Consensus", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, No. 1.

Rawls, J. (1988) "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4.

Rawls, J. (1989) "The Domain of the Political and Overlapping Consensus", *New York University Law Review*, Vol. 64, No. 2.

Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1995) "Reply to Habermas", in *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, pp. 132-180.

Rawls, J. (1996) "Introduction to the Paperback Edition." In *Political Liberalism* paperback edition, New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1997) "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, No. 3. pp. 765-807.

Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Eirin Kelly. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

Raz, J. (1990) "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinance", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, No. 1.

Reichenbach, H. (1958) *The Philosophy of Space and Time*, New York: Dover Publications.

Reidy, D. A. (2006) "Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy." *Philosophical Studies* 132, No. 2. pp. 243-291.

Rescher, N. and Brandom, R. (1980) *The Logic of Inconsistency*, Oxford: Blackwell.

Riker, W. and P. C. Ordeshook, (1973) *An Introduction to Positive Political Theory*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall.

Richardson, H. S. (2011) "Interpreting Rawls: An Essay on Audard, Freeman, and Pogge." *The Journal of Ethics* 15, No. 3. pp. 227-251.

Rodman, J. *Dolphin Papers*.

Roll-Hansen, N. (1982) "E. S. Russell and J. H. Woodger—the failure of two twentieth century opponents of mechanist biology", will be published in *Journal of the History of Biology*.

Rommetveit, R. (1972) *Språk, tanke og kommunikasjon*, Oslo Universitetsforlaget.

Rommetveit, K. S. F. & Roskilde, S. (2010) "Knowledge, democracy and action in response to climate change". In R. Bhaskar, C. Frank, K. G. Høyer, P. Naess & J. Parker: *Interdisciplinarity and Climate change*. Abingdon: Routledge. 149-163.

Rorty, R. (1979) "Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism", in P. Bieri et al. (eds.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht.

Rothacker, E. (1948) *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bouvier & Co., Bonn.

Runciman, W. G. and Sen, A. (1965) "Games, justice and the general will", *Mind*, 74.

Russell, B. (1951) *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen & Unwin, London (4th imp.).

Russell, B. (1956) *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, London.

Russell, B. (1959) *The ABC of Relativity*, New York: The New American Library, third rev. ed.

Ryan, A. (1972) "Two concepts of politics and democracy: James and John Stuart Mill"; in M. Fleisher (ed.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, London: Croom Helm.

Samuelson, P. (1950) "The evaluation of real national income", *Oxford Economic Papers* 2.

Sartre, J-P. (1960) *Critique de la raison dialectique*. Paris.

Saussure, F. de. (1916) *Cours de la linguistique générale*. Lausanne.

Savan, D. (1958) "Spinoza and Language". *The Philosophical Review*, 67, pp. 212-225.

Schank, R. C. & Colby, K. M. (eds.) (1973) *Computer Models of Thought and Language*. San Francisco.

Schank, R. C. & Abelson, R. P. (1975) "Scripts, Plans, and Knowledge", *Proceedings of the 4th International Joint Conference on Artificial Intelligence*. Tbilisi.

Schelling, T. C. (1980) "The intimate contest for self-command", *The Public Interest*, 60.

Schnädelbach, H. (1977) *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schönrich, G. (1981) *Kategorien und transzendente Argumentation*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Schotter, A. (1981) *The Economic Theory of Social*

Institutions, Cambridge: Cambridge University Press.

Schrödinger, E. (1956) *Die Natur und die Griechen*, Rowohlt (Taschenbuch-Verlag), Hamburg.

Schumpeter, J. (1939) *Business Cycles*, New York: McGraw-Hill.

Schumpeter, J. (1961) *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Allen and Unwin.

Schutz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienna.

Schutz, A. (1962) *Collected Papers*, Vol. 1. The Hague.

Searle, J. R. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London.

Searle, J. (1964) "How to derive 'Ought' from 'Is'", *The Philosophical Review* (1964), reprinted in W. A. Hudson (ed.): *The Is/Ought Question*, London: Macmillan.

Seigelberg, H. (1936) "Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano, und bei Husserl", *Philosophische Hefte*, Vol. V.

Sejersted, F. (1978) *The Difficult Freedom 1814-1851* (in norw.), Oslo.

Sejersted, F. (1993) *Democratic Capitalism* (in norw.), Oslo.

Selmer, L. (1940) "The Haugians", *The Cultural History of Norway* (A. Bugge and S. Steen eds.) Vol. IV, Oslo.

Sen, A. K. (1970) *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.

Sen, A. K. (1976) "Liberty, unanimity and rights", *Economica* 43.

Sen, A. K. (1979) "Utilitarianism and welfarism", *Journal of Philosophy*, 76.

Sextus Empiricus (1961) *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. London.

Shannon, C. & Weaver, W. (1950) *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana.

Shepard, Paul, *Man in the Landscape*, A. A. Knopf, New York.

Skirbekk, G. (ed.) (1983) *Praxeology*, Oslo: Universitetsforlaget.

Skirbekk, G. (1992a) *Manuscripts on Rationality*, Bergen: Ariadne.

Skirbekk, G. (1992b) *Eco-Philosophical Manuscripts*, Bergen: Ariadne.

Skirbekk, G. (1993) *Rationality and Modernity*, Oslo: Scandinavian University Press.

Skirbekk, G. (1997) "The Discourse Principle and Those Affected", *Inquiry*, 40.

Skjervheim, H. (1959) *Objectivism and the Study of Man*, Oslo.

Skjervheim, H. (1973) *Ideologianalyse, dialektikk, sosiologi*. Oslo.

Skjervheim, H. (1976) *Deltakar og tilskodar*. Oslo: Tanum-Norli (title essay orig. publ. 1957).

Skjervheim, H. (1986) "Invitasjon til (kulturelt) sjølv mord", *Norsk Litterær Årbok*, Oslo.

Skjervheim, H. (1992) *Filosofi og dømmekraft*, Oslo: Universitetsforlaget.

Smullyan, R. (1980) *This Book Needs No Title*, Englewood N. J. : Prentice Hall.

Sobel, J. H. (1967) "'Everyone', consequences and

generalization arguments”, *Inquiry* 10.

Spaemann, R. (1972) “Die Utopie der Herrschaftsfreiheit”, *Merkur* 292 (August).

Staten, H. (1985) *Wittgenstein and Derrida*, Oxford.

Steen, S. (1945) “Hans Nielsen Hauge and the Rising of the Norwegian Peasants” (in norw.), *Norsk teologisk tidsskrift*, 46.

Stough, E. (1969) *Greek Skepticism; A Study in Epistemology*. Berkeley.

Stoltenberg, J. (2010). Religionens plass i samfunnet (“The Place of Religion in Society”), speech to the Norwegian Parliament 28 May 2010. at http://www.regjeringen.no/nb/dep/smk/aktuelt/taler_og_artikler/statsministeren/statsminister_jens_stoltenberg/2010/Religionens-plass-i-samfunnet.html?id=606053.

Strandbakken, P. (1987) *Protestantism, Capitalism and Social Change*, MA thesis in sociology, University of Oslo.

Strawson, P. (1985) *Skepticism and Naturalism*, London: Methuen.

Strawson, P. F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London.

Sundby, N. K. (1974) *Om normer*, Oslo: Universitets-forlaget.

Taminiaux, J. (1991): *Heidegger and the Project of fundamental Ontology*, pp. 111-139.

Taminiaux, J. (1997): *The Thracian Maid and the Professional Thinker*.

Taylor, C. (1985a) *Philosophical Papers, I-II*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1985b) *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Talisse, R. B. (2010) "John Rawls and American Pragmatism." Paper presented at the conference *Rawlsian Liberalism in Context (s)*, University of Tennessee, Knoxville, February 26, 2010. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1611859>.

Talisse, R. B. (2011) *On Rawls: A Liberal Theory of Justice and Justification*. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.

The Norwegian Constitution. English translation. Last accessed 8 February 2012 at <http://www.stortinget.no/en/In-English/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/>.

Theunissen. (1968) *The Other Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*.

Thompson, J. B. and D. Held (eds.) (1982) *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan.

Tocqueville, A. de (1969) *Democracy in America*, New York: Anchor Books.

Tolman, E. C. (1932) *Purposive Behavior in Animals and Men*, New York.

Tong, S. (1994) *Dialectics of Modernization. Habermas and the Chinese Discourse of Modernization*, Dissertation, University of Bergen.

Toulmin, S. (1972) *Human Understanding*, Vol. 1, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Tranøy, K. E. (1953) *On the Logic of Normative Systems*. Part II, "The Normative Aspect of Methodology". Ph. D. Dissertation, Cambridge.

Tranøy, K. E. (1967) "Asymmetries in Ethics", *Inquiry*, 10:

pp. 351-372.

Tranøy, K. E. (1972-75) “‘ought’ implies ‘Can’: A Bridge from Fact to Norm?”, *Ratio*, Vol. XIV, No. 2 (1972) and Vol. XVII, No. 2 (1975).

Tranøy, K. E. (1972a) “The Ideology of Scientific and Scholarly Conduct” in *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, ed. Olson, R. M. and Paul, A. M. Baltimore and London: The Johns Hopkins Press.

Tranøy, K. E. (1974) “Om almenvitenskapelige metodologiske normer og verdier: forsøk på en systematisering” (“On general methodological norms and values: an attempted systematization”), Mimeo. Institute of Philosophy, University of Bergen, April.

Tranøy, K. E. (1976) “The Foundations of Cognitive Activity; An Historical and Systematic Sketch”, *Inquiry*, 19, pp. 131-150.

Tranøy, K. E. (1976) “Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems”, in G. Ryle(ed.), *Contemporary Aspects of Philosophy*, London: Oriel.

Tranøy, K. E. (1986) *Vitenskapen - samfunnsmakt og livsform*, Oslo: Universitetsforlaget.

Trubetzkoy, N. (1939) *Grundzüge der Phonologie*. Prague.

Tugendhat, E. (1984) *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam.

Tversky, A. (1981) “Choice, preference and welfare: some psychological observations”, paper presented at a colloquium on ‘Foundations of social choice theory’, Ustaoset (Norway).

Uexküll, J. J. v. (1909) *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. (2nd rev. and expanded ed., Berlin 1921).

- Veyne, P. (1976) *Le pain et le cirque*, Paris: Seuil.
- Waismann, F. (1978) "Verifiability", in G. H. R. Parkinson (ed.): *The Theory of Meaning*, Oxford: Oxford University Press.
- Waismann, F. (1979) *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, Oxford.
- Waldron, J. (1993) *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, M. (1987) *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Watson, J. D. (1968) *The Double Helix*. London.
- Watt, A. J. (1975) "Transcendental Arguments and Moral Principles", *The Philosophical Quarterly*, 25.
- Weber, Max (1917) "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der Sozialwissenschaften" in Weber, *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Kröners Taschenausgabe, vol. 229. Stuttgart: Albert Kröner, 1956.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*, ed. by G. Roth and C. Wittich, Berkely, Los Angeles, London.
- Wedberg, A. (1966) *Filosofins Historia från Bolzano till Wittgenstein*, Stockholm.
- Weithman, P. (2010) *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press.
- Weithman, P. (2012) Legitimacy and the Project of Rawls's Political Liberalism, manuscript May 21, 2012. <http://habermas-rawls.blogspot.no/2012/05/paul-weithman-on-legitimacy-and.html>
- Wellmer, A. (1967) *Methodologie als Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. m.
- Wellmer, A. (1979) *Praktische Philosophie und Theorie der*

Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Wellmer, A. (1986) *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp. Includes German version of.

Wellmer, A. (1991) *Truth, Contingency, and Modernity*, ms.

Wellmer, A. (1993) *Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Wheeler, J. A. (1956) *American Scientist* 44/1956.

Wiener, N. (1948) *Cybernetics*, Paris/Cambridge/London.

Williams, B. A. O. (1973) "A critique of utilitarianism", in J. J. C. Smart and B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, L. and Kollb, W. I. (eds.) (1949) *Sociological Analysis: An Introductory Text and Case Book*, Harcourt, Brace & World, New York.

Wilson, C. (1971) *The Philosopher's Stone*. New York.

Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul.

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears and McGuinness B. F. Routledge and Kegan Paul, London.

Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations*, 2nd ed. Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1969) *On Certainty*, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*, Blackwell, Oxford.

Wittgenstein, L. (1978) *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford, 3rd revised edition.

Wittgenstein, L. (1980) *Culture and Value*, Blackwell, Oxford.

Wolman, B. & Nagel, E. (1965) *Scientific Psychology*. New York.

Wright von, G. H. (1974) *Causality and Determinism*. New York.

Wright von, G. H. (1971) *Explanation and Understanding*. New York.

Zeldin, T. (1973) *France 1848-1945*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press.

Zinkernagel, P. (1962) *Conditions for Description*. London.

Zinkernagel, P. (1968) "Scepticism and Conditions for Description", *Inquiry*, 11, pp. 190-204.

Øfsti, A. (1980) *Vitenskapsteori og transcendentalfilosofi*, Trondheim.

Østerberg, D. (1980) *Samfunnsteori og nytteteori*, Oslo.

人名索引

- Asbjørn Aarnes 阿恩斯 7
- Albert Einstein 爱因斯坦 169, 311, 315
- Audun Øfsti 奥夫斯蒂 7, 157, 245-246
- Arnold Gehlen 盖伦 312
- Anne Granberg 格兰贝格 1, 11-12, 430
- Ånund Haga 哈伽 10, 217
- Alastair Hannay 汉奈 6, 141
- Albert Hirschman 何希曼 208
- Alexander von Humboldt 洪堡 98
- Alexander Kielland 吉尔兰德 335
- Alan Ryan 里安 210
- Alexius Meinong 迈农 128
- Asher Moore 摩尔·艾希尔 141
- Arne Næss 内斯 4-9, 15, 30, 43, 57, 67, 72, 152, 157, 160-180
- Arthur Pap 帕普 76
- Avram Noam Chomsky 乔姆斯基 118, 271
- Alfred Schütz 舒茨 54-55
- Adam Smith 斯密 199
- Amos Tversky 特维斯基 191
- Aristotle 亚里士多德 47-48, 62, 99, 127, 131, 147, 149, 246, 268-270, 272, 312, 388, 440-441
- Bernhard Bolzano 布尔查诺 124, 127, 131
- Buytendijk 布伊坦迪克 33
- Bertrand Russell 罗素 64, 76-79, 127-128, 130, 150, 324
- Benoit Mandelbrot 曼德尔布罗特 311
- Blaise Pascal 帕斯卡尔 196

- Benedict de Spinoza 斯宾诺莎 5,
34-36, 38-39, 44, 46, 62
- C. K. Ogden 奥格登 39, 68, 70-72
- Christian Fredrik 弗里德里克 250
- Christopher Columbus 哥伦布 54
- Carl Gustav Hempel 亨普尔 79
- Carl Erik Kühl 库尔 106
- Charles Morris 莫里斯 65, 68, 70,
72
- Carole Pateman 帕特曼 187
- Charles Sanders Peirce 皮尔斯 148,
168-170
- Carl Sauer 萨乌尔 98
- Charles Taylor 泰勒 234
- Dag Østerberg 奥斯特贝格 7
- Dietrich Boehlerö 布勒 245, 258-259,
262-263
- Dalton 道尔顿 99
- Dagfinn Føllesdal 弗莱斯达尔
9, 126
- David Londney 龙德内 107-108
- Dagfinn Mannsäker 曼塞克 348
- D'alexis de Tocqueville 托克维尔
204, 206-208
- David Hume 休谟 32, 68, 297-300,
303, 305, 307, 388, 465
- Egon Brunswik 布伦斯维克 23
- Eugen Fink 芬克 33
- Everett Hall 豪尔 53
- Edmund Husserl 胡塞尔 31, 33,
64, 67, 69-71, 78, 127-128, 131-
140, 158, 170, 172, 311, 315-318,
434, 439
- E. P. Thompson 汤普森 210
- E. C. Tolman 图尔曼 23, 163,
166
- Egil A. Wyller 维勒 7
- Erwin Schrödinger 薛定谔 67
- Franz Brentano 布伦坦诺 69, 78-
79, 127-128, 131-132, 140
- Felix Kaufmann 考夫曼 111
- Felix S. Cohen 科恩 43-44, 46
- Francis Sejersted 色耶尔斯忒德
335-336, 348
- Friedrich Waismann 魏斯曼 273
- G. E. M. Anscombe 安斯康姆
305-306
- George Berkeley 贝克莱 32, 52
- Guttorm Fløistad 佛洛依斯塔德 7
- Gottlob Frege 弗雷格 127-132,
150, 172, 312, 314
- Gablikoff 伽布里考夫 252-256
- Galilei Galileo 伽利略 270, 325-328
- Geblikoff 盖布里考夫 252, 254-256
- G. W. F. Hegel 黑格尔 47, 221,

- 395
- Galander 加伦德 105
- Gottfried Wilhelm Leibniz 莱布尼茨
44, 46, 52, 270
- Gabriel Marcel 马塞尔 137
- G. E. Moore 摩尔 127
- Georege Sessions 塞勋斯 5
- George Santayana 桑塔耶纳 73
- Gunnar Skirbekk 希尔贝克 1, 7,
11-12, 383
- Hans Albert 阿尔伯特 307
- Hannah Arendt 阿伦特 12, 200,
209, 441
- Henry D. Aiken 艾肯 141
- Hugo Dingler 丁格勒 169, 318
- Hans-Georg Gadamer 伽达默尔
245, 248, 264
- Harald Grimen 格里门 1, 11, 353
- Harald Johannessen 哈罗德·约翰
内森 8
- Hägerström 海格斯特莱姆 64
- Hans Nielsen Hauge 豪格 11, 332-
349
- Halfdan Koht 库特 334
- Henri Staten 斯达藤 256
- Herodotus 希罗多德 319
- Hans Skjervheim 谢尔瓦姆 6-8,
63, 245, 250
- Ingemund Gullvåg 古尔维依 4,
9, 143
- I. Hacking 哈金 316
- Immanuel Kant 康德 33, 136, 138,
146, 148, 150-151, 157, 167, 193-
194, 205, 222, 228-233, 263, 292,
297, 300, 307, 388, 470, 476,
496-497
- I. A. Richards 里查兹 68, 70-72
- Isaac Newton 牛顿 282, 326
- Irving Janis 雅尼斯 200
- Jens Arup 阿鲁普 250
- Jon Elster 埃尔斯特 9-10, 187, 217-
218, 220-228, 233-236
- Jeremy Bentham 边沁 208
- Johan Nordahl Brun 布伦 342-343
- Jacques Derrida 德里达 252, 254,
256, 449
- John Dewey 杜威 64
- J. von Uexküll 冯·俞库尔 23,
163-166, 171
- Joseph Haberer 哈伯勒尔 114
- Jon Hellesnes 海勒斯尼斯 10, 239
- J. D. Watson 华生 16-17
- John Archibald Wheeler 惠勒 312
- J. J. Gibson 吉布森 99
- John Rawls 罗尔斯 11-12, 117,
205, 353, 357-359, 365, 367, 372,
456-479

- Jakob Meløe 梅里奥 7-8, 10-11, 89, 384, 404, 437
- J. S. John Stuart Mill 穆勒 143, 187, 208, 409
- James Mill 穆勒·詹姆斯 208
- Jens-Ivar Nergård 内尔戈尔德 108
- Jean-Paul Sartre 萨特 7, 10, 64, 126, 137-138, 221
- J. R. Searle 塞尔 298-307
- J. O. Urmson 乌尔姆森 301
- J. H. Randall Jr. 小兰达尔 64
- J. A. Schumpeter 熊彼得 188
- J. L. Austin 奥斯汀 99
- Jürgen Habermas 哈贝马斯 9, 12, 117, 120, 168-169, 187, 195, 203-204, 221, 242, 245, 263, 285, 354-356, 360-361, 367-371, 383-384, 386, 396-398, 402, 404-405, 410, 413, 457
- Karl-Otto Apel 阿佩尔 9, 12, 245, 265, 298-301, 303-304, 307, 383-384, 386, 396, 398, 402, 406, 410
- Kenneth Joseph Arrow 爱罗 192
- Karl Popper 波普尔 111, 123, 310-315, 326, 490, 492, 496
- Kurt Lewin 留文 50
- Kåre Lunden 伦登 250
- Karl Löwith 洛维特 33
- Knut Mykland 马克兰德 250
- Karl Marx 马克思 9, 55, 100, 221, 224, 343, 384
- Knut Erik Tranøy 特伦诺伊 8-9, 111, 370, 406-407
- Karl Weierstrass 维尔斯特拉斯 127
- Kjell S. Johannessen 谢尔·S. 约翰内森 8, 266
- Karl Jaspers 雅斯贝斯 64-65, 68-68, 75, 78
- Lars Roar Langslet 郎斯勒特 7
- Laurence Olivier 劳伦斯·奥利维尔 277
- Ludwig Wittgenstein 维特根斯坦 8, 10-11, 64, 76-79, 99, 107, 127, 150-151, 158-159, 168-169, 172, 175, 178, 244, 252, 256-257, 259-264, 266-267, 272-276, 278, 282, 284-292, 305, 308, 383-384, 386, 396-397, 400, 418, 430, 434, 446
- Marvin Faber 法伯 64-65
- M. I. Finley 芬雷 209
- Martin Heidegger 海德格尔 8, 10-11, 30, 33, 64-65, 83, 99, 127, 169, 384, 430-452
- Martin Luther 路德 341, 348
- Michelson 迈克尔逊 311, 315-316, 321
- Maurice Merleau-Ponty 梅洛·庞蒂

- 64
- Miller 弥勒 105
- Morley 莫雷 311,315-316
- Maurice Natanson 纳坦森 54
- Max Scheler 舍勒 33,64
- Morris Schlick 石里克 273
- Max Stirner 斯蒂纳 52
- Max Weber 韦伯 11,63,65,80,
115, 218, 335-340, 342, 345-
348,474
- Niels Bohr 玻尔 154
- Nils Gilje 吉列尔 1,11,332
- Nicholas Rescher 雷歇 49
- Ottar Dahl 达尔 31
- Plato 柏拉图 48,122,131,168,313-
314,388
- Paul Bohannan 波翰南 98
- Paul Lorenzen 罗伦岑 318,320,
322
- P. W. Bridgeman 布里奇曼 169
- Paul Feyerabend 费伊阿本德
4,497
- Peter F. Strawson 斯特劳森 51-
52
- Peter Janich 亚尼希 318
- Peter Wessel Zapffe 扎普佛 5
- Quentin Lauer 劳尔 71
- Richard Avenarius 阿芬那留斯 32
- Rogers Albritton 艾尔布里顿 141
- Robert Brandom 布兰顿 49
- René Descartes 笛卡尔 38-39,44,
46-47, 67, 71, 157, 178, 327-
328,388
- Ragnar Fjelland 费尔兰德 1,10,
310,489,494,496
- Robert Goodin 古丁 195
- Ronald Giere 基厄瑞 327-328
- Rudolf Carnap 卡尔纳普 63-64,
74,76-77,79,81-83,271,324
- Ronald Reagan 里根 202,301
- Richard Rorty 罗蒂 5,410
- Roy Wood Sellars 罗伊·伍德·塞
拉斯 73
- Ruedinger Inhetveen 吕丁格 318
- R. L. Merton 默顿 111,490
- R. Klibansky 克里班斯基 154
- Reihold Niebuh 尼布尔 200
- Roderick M. Chisholm 齐硕姆 124
- Roger Strand 斯特兰德 1,12,490
- Pribram 普里布兰 105
- Samuel Butler 巴特勒 312-313
- Sigmund Freud 弗洛伊德 80
- Soren Kierkegaard 基尔凯郭尔
137-138

- Stanley Cavell 卡维尔 381
- Serge Kolm 科尔姆 199
- Silje Langvatn 拉文图 1,12,456
- Sverre Steen 斯蒂恩 249
- Stanley Cavell 斯坦雷 281
- Stephen Toulmin 图尔敏 310
- Theodore Abel 阿贝尔 63
- Thomas Hobbes 霍布斯 66,302
- T. Katarbinski 卡塔宾斯基 384
- Thomas McCarthy 麦卡锡 410
- Thomas Kuhn 库恩 4,281-283,
311,491
- Tore Nordenstam 诺顿斯坦 8,10,
12,297
- Talcott Parsons 帕森斯 85
- Titchener 梯辛纳 79
- Viggo Rossvaer 若斯瓦尔 8
- Wilhelm Dilthey 狄尔泰 63,65,
152,222
- Will Durant 杜兰特 43
- William Kingdon Clifford 克里福德
318,321,324
- Wolfgang Kuhlmann 库尔曼 241,
244-245,250,406
- Willard Van Orman Quine 蒯因 9,
76-77,79,140-141
- W. I. Thomas 托马斯 85
- William James 詹姆斯 64,80,
167,169

主题索引

- 博爱伦理 337,340,345
- 博弈理论 10, 217, 219-220, 221, 215,235-236
- 操作 25,63,66,89-94
- 测量 325
- 策略合理性 231-232,235-236
- 阐明 131, 135-136, 167, 173, 179, 235, 298, 300, 302, 306, 307, 336, 367, 384-386, 388, 390, 399, 402, 405, 411-412, 418, 430, 432-434, 437,439,448,451
- 此在 131, 135-136, 167, 173, 179, 201, 235, 431-435, 437-439, 441-443,445,447,449-452
- 存在主义 5,10,13,64-66,136-137, 139,141
- 第二现代性 498-499
- 对应规则 271-276
- 方法 9-10, 33, 66, 71, 73, 79, 111-124, 178, 221, 224-225, 283-284, 304,406,414
- 非转译性理解 10, 272, 274-275, 279,285,287,390-392
- 分析哲学 139-141,406
- 工具主义 7,206 ,208
- 公共利益 196-202
- 公共政治文化 459-465, 468-470, 473-476,473
- 公民共和主义 461,463
- 功利主义 123, 192, 205-206, 221, 235,388,467
- 共同的世界 51-53,177
- 规范性体系 111-112,114,118
- 规则 10, 16, 18, 20, 35-36, 40, 45, 62, 65, 73, 82, 99, 102, 113, 116, 123, 129-130, 144, 147, 148-152,

- 158, 162, 167, 204, 210, 218, 229-230, 256-265, 270-283, 285, 287-295, 301, 303, 308, 320, 355-356, 390, 408
- 行动者 85, 89, 91-95, 87-109, 112, 114, 147, 189, 206, 218-221, 214-215, 217-236, 248-249, 256, 258-259, 263, 203, 337, 353-358, 360-378, 385, 388, 392-395, 403, 405, 408, 412-413, 440-441
- 行为描述 15-18, 22, 25-27
- 行为主义 8, 17, 63, 66, 68, 73-74, 77, 79-82, 157
- 合法化 114, 341
- 合理的分歧 11, 353, 356-357, 360, 362-364, 369, 376
- 合理多元论 456, 467-469, 472, 476, 478-479
- 合理性 456, 467-469, 472, 476, 478-479
- 互惠性 67, 469-476, 479
- 建制性事实 305, 397
- 交往 6, 68, 114, 116, 143, 152-156, 162, 169-170, 176-185, 236, 251-258, 279, 287, 308, 386, 405-406, 407-408, 434, 441
- 解构 252, 254-256, 497
- 解释学循环 243-244, 249, 254, 262
- 进化认识论 10, 310
- 禁欲主义 224, 333, 325-326, 344-345
- 景域 96-98, 102-103, 107
- 决策 204, 209, 211, 234, 393
- 科学行为 6, 15-16, 157, 160-161, 166, 168, 170, 171-174
- 科学气质 491-492
- 克里斯玛 333, 336, 327, 337, 342, 346-349
- 客观心理学 17, 71, 163-167, 169-174, 178-179
- 客观性 6, 9, 67, 115, 117, 138, 145-147, 153, 155-156, 165, 230, 313
- 客观主义 4, 6, 7-8, 67-68, 70-73, 245-246, 391
- 理解 4, 6-7, 9-10, 15-16, 30, 33, 36-38, 40-41, 47-48, 51, 58, 63, 67, 71-72, 78, 81, 83-86, 114-115, 144-146, 158-159, 232-257, 259-295, 303-307, 313, 317, 334-344, 347-348, 355-356, 365-366, 389-410, 414, 431-435, 441, 446-448, 448-450
- 理论 9, 48, 65, 67, 72-73, 113, 127, 131, 138-139, 140, 146, 152, 154, 166, 184, 187-188, 197, 204, 246, 281, 311-312, 314-315, 393, 431, 440, 449, 450, 458, 463, 467, 494
- 理想化 326, 329, 355-356, 361, 415
- 利益协调 227
- 逻辑行为主义 63, 68, 73
- 逻辑实证主义 4, 267, 270-272

- 描述性 17, 61-62, 150, 184, 297, 299-301, 304, 307, 310, 405, 493
- 民主制度 187, 207, 332
- 默会知识 10, 268, 270, 271-272, 274, 390, 392, 400, 405, 417
- 内在规范 122, 124
- 欧氏几何 311-312, 316-320, 323, 325, 327-328
- 帕累托最优 189-190, 197, 202
- 判断的负担 357-361, 363, 365-366, 368, 466-467
- 判断力 275, 279, 292
- 偏好 147, 188-203, 211, 219, 226, 231-232, 272, 396
- 评价性 299-304
- 普遍语用学 9-10, 314, 383-391, 393, 395-400, 402, 410, 318
- 前理解 239-240, 243-244, 248, 250-251, 254
- 浅层生态运动 57, 551
- 情境性诠释 261, 263
- 情境语用学 261, 263
- 人的有限性 409
- 人工制品 314, 319, 321
- 人生哲学 490, 493-497, 499
- 认知的退让 11, 365
- 日常世界 54, 384, 437, 441, 446
- 日常语言 24, 30-32, 51, 121, 154, 165, 242-243, 246, 251
- 日常状态 432-435
- 商谈合理性 151, 395, 401
- 上手状态 436, 448, 451
- 社会科学 7, 10-11, 54, 63, 65, 67, 73, 80-81, 85, 170, 212, 217, 219-225, 233-236
- 社会实在 54-55, 396
- 社会选择理论 9, 187, 192-193, 195, 210
- 深层生态运动 61-62
- 生活世界 10-11, 31-33, 138-139, 161-167, 171, 173-175, 179, 234, 237, 315, 318-319, 324, 388, 396, 404, 407, 412, 437
- 生态哲学 62, 499
- 生态主义 62
- 时间 6, 11, 52, 74, 77, 96-98, 127, 325, 389, 312, 430-454, 467, 489
- 实践学 8, 11, 383-395, 402-404, 410, 412-418, 493, 551
- 实例 7, 76, 79, 165, 239, 270, 279-282, 288-291, 346, 494
- 实体 30, 37-39, 51, 72-73, 78, 178, 285, 310, 314, 390
- 实用主义 64, 84, 157, 170, 384, 430-435, 440, 432, 449-450
- 实在 4, 6, 21-24, 38, 46, 49-52, 54-55, 58, 68, 128, 140, 148, 153-155, 161, 172, 174, 176, 233, 258, 272-276, 279-280, 283, 285, 411, 431, 435-436, 447-448

- 世界界限 161,169,175-177
- 受束共识 353,357,359-361,363-375
- 统一语言 176
- 外在规范 122
- 物理主义(语言物理主义、实质物理主义) 66,73-75,77,79-80
- 系统构造 32-34,37,43-44,46-47,52
- 先验自我 136
- 现象学 7-11,13,33,45-46,55,64,66,69-72,126-129,131-141,169,315,404
- 现象学分析 139-140,404
- 宪政民主制 458-468,471-479
- 消除怀疑 490
- 心理学描述 172
- 言谈 388,340-341,343-348,350-352
- 演绎 10,35,61-62,71,82,149-150,242-246,259,299-300,302,304,306-307
- 意向内容 131-136,138-140
- 意向性 21,63,68-70,75,78-80,82,86-87,127-128,131-133,140,145-146,162-163,168-169,172,178-179,182,217,220,222-224,236
- 意义与指称 131
- 意蕴 445-446,450-451,479
- 应用性理解 261,263
- 有效性 24,75,83,146,148-149,169-170,300-301,396-398,418
- 政治自由主义 456-460,462-464,468-470,472,475-479
- 知识对象 16,20-23
- 知识内容 16,20
- 重叠的共识 353,363-364,366,372-373,376
- 主观主义 17,19,21-24,27,68-69,72,163,178
- 主体性 85,138,158,169,174-177
- 资本主义精神 11,335,337-339,349
- 自然语言 76,176,179-180,242,272-277,284,286
- 总体观点 30
- 总体系统 36
- 遵循规则 10,259-260,262,274-276,278,289-291

译后记

人们在把“西方哲学”分为“(欧洲)大陆哲学”和“英美哲学”，又把“大陆哲学”分为“德国哲学传统”和“法国哲学传统”等的时候，往往忽视了北欧数国独具风格的哲学传统，而这个哲学传统的最大贡献之一，就是致力于克服现代西方哲学中上述几大传统之间的严重隔阂和分裂。德国哲学家施太格缪勒(Wolfgang Stegmüller)在其《当代哲学主流》一书中，一方面指出“不同流派的哲学家之间相互疏远和越来越失去思想联系”¹，另一方面在其下卷专辟一章，讨论“现代哲学中的趋同倾向”，其主要内容是挪威、芬兰等国哲学家的工作。²现象学和分析哲学，解释学和科学论，先验主义(客观主义)和情境主义(相对主义)，逻辑经验主义、斯宾诺莎主义和皮浪主义(甚至印度哲学、中国哲学)，自由主义和共同体主义，维特根斯坦和海德格尔，哈贝马斯、阿佩尔和德里达、罗蒂等等，这些似乎截然对立的哲学立场和哲学传统，在北欧土地上却进行着卓有成效的对话和合作。对20世纪西方哲学作总体把握，有必要了解北欧哲学家已经完成的和正在从事的大量工作。

北欧哲学不仅致力于不同哲学传统之间的沟通，而且致力于拆除哲学和社会生活之间的藩篱。不时听到的“哲学向何处去”的询问

和质问，其背景常常是不同哲学传统之间的严重分裂；而克服这种分裂的关键之一，是回到我们“共在”的这个世界、这个时代，在我们这个以“合理性”或“现代性”为特征的现代社会的日常生活中找到哲学的位置。百年以来，北欧各国在社会和文化的现代化（或“后现代化”）的道路上进行了卓有成效的探索，“福利国家”制度和“民主社会主义”模式是其中比较明显的两例。1998年伴随着社会民主党（工党）在西欧大部分国家执政而重新引起西方公众注意的“第三条道路”论，其发源地其实主要是北欧。北欧哲学和这种“第三条道路”论的关系不仅是内容上的（以各种形式对有关的社会问题和范畴进行哲学讨论），而且是形式上的（探索哲学上的“第三条道路”）。对20世纪西方社会作深入理解，这两方面的联系都是不容忽视的。

在北欧诸国中，挪威尽管人口较少，社会和文化独立发展较晚，却对我国现代化过程产生过较为重要的影响：挪威剧作家易卜生的作品和思想，所谓“易卜生主义”，为20世纪前几十年我国的知识界和公众舆论提供了非常新鲜、也颇为健康的精神食粮。将近一个世纪过去了，这个在国际社会相当活跃的北欧小国，仍然有许多值得我们关注的东西。在我们的时代，“和平”和“发展”是两大主题，而挪威不仅是“诺贝尔和平奖”的颁奖国，并在诸如中东和平进程等国际和平努力中起重要作用，而且是影响深远的“可持续发展”观念的首倡国——这样说，不仅仅因为在全球范围提出“可持续性发展”观念的世界环境与发展委员会报告《我们共同的未来》是在该委员会主席、当时的挪威首相布伦特兰（Gro Harlem Brundtland）的主持下起草的，而且是因为以阿恩·内斯（本文集收入了他的四篇论文）为首的挪威哲学家们在这以前已经对这个观念进行了长期的讨论。另外，我们的时代也可以说是一个普遍主义的“全球化”和特殊主义的“为承认而斗争”同时并存的时代。从这方面看，挪威也是一个很有意思的国家。一方面，挪威人积极参与国际事务：联合国第一任秘书长来自挪威，联合国安理会大厅由挪威政府捐献，大概不完全出于偶然。另一

方面,挪威人不仅在20世纪70年代拒不加入当时的欧洲经济共同体,而且在90年代迟迟回避不少国家求之不得的欧洲联盟。这种现象要从较深的层次来加以理解,挪威哲学家的工作无疑是一个重要的视角。

挪威哲学家可以为我们提供的启示不仅在于“说什么”,而且在于“如何说”。哲学研究离不开沉思和独白,也离不开对话和讨论。在当代哲学从“意识哲学”向“语言哲学”的“范式转换”的背景之下,哲学家之间的对话和讨论的重要性尤其明显。在这方面,挪威哲学家作为一个小民族的哲学家、一个小语种的哲学家,有不利之处,也有其特殊的长处,使他们特别善于加入国际范围的哲学论坛,也非常便于介入全国范围的公共讨论和学术争论。本文集的一个特点,是收入其中的论文之间不仅是由观点和问题,而且是由作者们亲身经历的一些论辩而联系起来的。理解由于这种联系——我们姑且称为“语用性联系”——而形成的整个文集的统一性,³需要我们不仅从讨论的旁观者的角度,而且同时也从讨论的参与者的角度来阅读本书;不仅考察和分析当代西方哲学家所讨论的问题、所提出的观点,而且理解他们所进行的论证,分享哲学争论的乐趣。

本书从初版至今,一晃17年过去了;说得夸张一些,初版与再版之间,已经有(新旧)千年之隔。有人说哲学是研究恒久问题的,有人说哲学是时代精神的精华,其实这两种说法都是就“真正的哲学”而言的;而对于“真正的哲学”来说,“恒久问题”与“时代精神”之间,并不像看上去那么矛盾。当然,在“真正”与“虚假”之间做出区别,从来都是说说容易,做起来难。就如同马克思所说的“真实集体”与“虚假集体”之间的区别,或马尔库塞所说的“真实需要”与“虚假需要”之间的区别,或毛泽东所说的“真正的民主”与“虚假的民主”之间的区别。但毕竟,本书初版以后虽然一些作者去世了(如阿恩·内斯和哈罗德·格里门),一些事件发生了(我清楚地记得上海世博会那年希尔贝克教授刚飞抵上海就手持一叠报纸与我进行的对话),收入本书的

那些论文的价值，却丝毫没有受到损伤——至少，在我和翻译此书的其他同事们看来，依然有充分理由向读者们郑重推荐。

本书翻译的分工如下：童世骏译内斯的《怎样对知识对象和知识内容作行为描述？》、《不同总体观点之比较》、《说到底只能有一个有效的总体系统？》，梅里奥的《行动者及其世界》，特伦诺伊的《研究的规范：作为规范性体系的方法论》；郁振华译内斯的《浅层生态运动和深层——长期生态运动论纲》，谢尔瓦姆的《客观主义和对人的研究》，弗莱斯达尔的《向分析哲学家介绍现象学》，海勒斯尼斯的《解释学和日常理解》，约翰内森的《遵循规则、非转译性理解和默会知识》，诺顿斯坦的《从“是”到“应当”——演绎还是阐明？》，希尔贝克的《导言》、《情境语用学与普遍语用学——实践学的语用学与先验语用学的相互批判》；晋荣东译奥夫斯蒂的《作为反思的观察：对内斯早期哲学的一个评论》，吉列尔的《汉斯·尼尔森·豪格与资本主义精神》；顾红亮译埃尔斯特特的《市场与论坛：三种政治理论》，哈伽的《社会科学博弈理论》；周志军译古尔维依的《合理性和客观性的条件》，费尔兰德的《从进化认识论到先天生活世界》；任重道译格里门的《合理的分歧和认知的退让》；贺敏年译格兰贝格的《海德格尔之生活世界的分析：一种劳作的存在论？》，斯特兰德的《怀疑已被消除》；惠春寿译拉文图的《罗尔斯政治自由主义的重构》。

童世骏负责对旧版全部译文进行校阅、修改和一部分的重译；希尔贝克教授对此书增订版给予大力支持，并亲自确定新增篇目；郁振华和应奇负责增订版联络、组织工作和新增译文校订事宜，在此一并致以深切的谢意。

童世骏

1999年1月

2016年2月

注释：

1 施太格缪勒：《当代哲学主流》（上卷），王炳文等译，商务印书馆 1986 年版，第 28 页。

2 其中包括对本书收入的达格芬·弗莱斯达尔《向分析哲学家介绍现象学》一文的详细介绍。

3 本书《导言》对这种联系作了清楚的说明。